JULIUS EVOLA, REACTIONNAIRE RADICAL ET METAPHYSICIEN ENGAGE

Analyse critique de la pensée politique de Julius Evola

Le texte ci-desous a été rédigé pour servir de préface à l'édition définitive d'« Orientations » et des « Hommes au milieu des ruines » dans un volume des « Opere di Julius Evola » qui a paru en janvier 2002 aux éditions Mediterranee, de Rome.

Dans *Le chemin du Cinabre*, Evola raconte qu'il eut la surprise, à son retour à Rome en 1948 (1), de constater qu'il existait encore en Italie « des groupes, de jeunes surtout, qui ne s'étaient pas laissé entraîner dans l'écroulement général. Dans leurs milieux tout particulièrement, mon nom était connu et mes livres étaient très lus » (2). C'est à l'intention de ces jeunes gens, comme il devait le confirmer par la suite à plusieurs reprises (3), que l'auteur de *Révolte contre le monde moderne* décida de rédiger, d'abord la brochure intitulée *Orientations*, dont la première édition parut en 1950 à l'initiative du groupe fondateur de la revue *Imperium*, que dirigeait alors Enzo Erra, puis, trois ans plus tard, le livre *Les hommes au milieu des ruines*, qui fut publié aux éditions romaines dell'Ascia.

Avec ces deux ouvrages, Evola voulait répondre à la demande que ses jeunes lecteurs lui avaient faite en vue d'obtenir de lui des « directives capables de donner une orientation positive à leur activité ». Lui-même devait décrire *Orientations*, dans la préface qu'il rédigea pour l'édition de 1971, comme une « rapide synthèse provisoire de quelques points essentiels et généraux », synthèse destinée à proposer, non pas tant des mots d'ordre ou un programme politique, que des « consignes » à valeur existentielle à destination de « ceux qui surent combattre tout en étant conscients que la bataille était matériellement perdue ». Mais c'est aussi dans ce petit livre qu'il écrivait les lignes suivantes : « Nous sommes aujourd'hui au milieu d'un monde de ruines. Et la question qu'il faut se poser est celle-ci : existe-t-il encore des hommes debout parmi ces ruines ? Et que doivent-ils faire, que peuvent-ils encore faire ? » *Les hommes au milieu des ruines* devait lui permettre de répondre plus complètement à cette question

Compte tenu de ce qui précède, on pourrait être tenté de considérer *Orientations* et *Les hommes au milieu des ruines* comme de simples écrits de circonstance. Ce serait une erreur, pour au moins deux raisons. La première est l'influence considérable que ces deux ouvrages n'ont cessé d'exercer depuis l'époque où ils ont été écrits. Ainsi qu'en témoigne le grand nombre d'éditions et de traductions dont ils ont fait l'objet (4), *Orientations* et *Les hommes au milieu des ruines* ont incontestablement servi de « lecture d'éveil » à plusieurs générations de jeunes gens, issus tout particulièrement des milieux de la droite radicale. Ils y trouvaient une synthèse, relativement facile d'accès, des idées politiques de Julius Evola, et il ne fait

pas de doute que, dans bien des cas, c'est par la lecture de ces livres qu'ils ont commencé à se familiariser avec la pensée évolienne, dont ils ne devaient découvrir que par la suite les autres aspects, plus proprement métaphysiques.

La seconde raison est que ces deux livres sont loin de constituer un bloc marginal ou isolé dans l'œuvre d'Evola. Celui-ci n'a en effet pratiquement jamais cessé, au moins depuis le début des années trente, sinon la fin des années vingt, d'écrire des textes à caractère directement politique. Ce trait est même l'un de ceux qui le distinguent le plus nettement du courant de pensée « traditionaliste » auquel on le rattache généralement. Contrairement aux autres théoriciens de la Tradition, de René Guénon à Frithjof Schuon, Evola a constamment pris position sur les problèmes politiques et adopté lui-même des positions politiques, notamment dans ses articles de journaux et de revues, dont la plupart n'ont été réunis en volume qu'après sa mort (5). Cette particularité, qui a pu faire considérer son œuvre comme un « surprenant mélange d'inactualité aristocratique, d'intempestivité souveraine ou de supra-historicité métaphysique, *et* d'implication continuée dans les problèmes d'actualité, d'engagement dans le champ idéologico-politique » (6), est à mettre en rapport, à n'en pas douter, avec sa volonté de s'affirmer comme un « guerrier » (*kshatriya*) plutôt qu'un « prêtre » — et par suite avec son affirmation, si contraire aux vues de René Guénon, selon laquelle le guerrier ou le roi est porteur, dans les sociétés traditionnelles, d'un principe spirituel de dignité égale à celle du sacerdoce.

Cet intérêt est même si constant chez lui qu'on peut parfois se demander s'il faut le considérer comme un penseur de la Tradition particulièrement intéressé par la politique ou comme un théoricien politique qui se réfère aux principes de la Tradition. Mais le doute est levé dès que l'on voit quelle définition Evola donne de la politique. Cette définition suffit en effet à le faire reconnaître comme un métaphysicien — « métaphysicien engagé » sans nul doute, mais d'abord et avant tout métaphysicien. Contrairement à un politologue comme Julien Freund, pour qui le politique est « originairement substantiel à la société en tant qu'essence » (7) et qui soutient le caractère strictement autonome de cette essence, Evola fait partie des auteurs qui reconduisent ou ramènent le politique à une autre instance que la sienne propre. Selon lui, la politique relève en dernière analyse de l'éthique et de la métaphysique : elle ne représente que l'application dans un domaine particulier de principes qui, loin de la caractériser ou de lui appartenir en propre, trouvent en dehors d'elle leur origine, leur signification et leur légitimité.

Tandis que pour Julien Freund, la politique est « l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force, généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergences des opinions et des intérêts » (8), elle est pour Evola l'« application des directives du supra-monde », c'est-à-dire une activité mise en œuvre par une autorité dont le fondement ne peut être que « métaphysique » (9), autorité assimilée à une « qualité transcendante et non uniquement humaine » (10). « Le fondement de tout véritable Etat, écrit Evola, c'est la transcendance de son principe » (11). Il s'en déduit que les règles de l'action

politique ne sont pas autonomes, mais dérivées. La politique n'est pas en son fond politique, mais métaphysique : en tant qu'elle est une « traduction », elle n'a pas d'essence propre. C'est pourquoi, assure Evola, le métaphysicien est mieux placé que personne pour dire en quoi elle doit consister (12).

Le primat de l'Etat

Les hommes au milieu des ruines est un livre qui porte moins qu'on ne pourrait le croire la marque de l'époque à laquelle il fut écrit. C'est d'ailleurs sans doute la raison pour laquelle il a pu être lu avec un égal intérêt par plusieurs générations successives de lecteurs. On ne saurait s'en étonner dans la mesure où, d'emblée, Evola s'y situe fondamentalement au niveau des principes. C'est particulièrement vrai des onze premiers chapitres, dans lesquels il expose précisément ce que sont ces principes — terme qui, chez lui, a toujours le sens d'idées ou de règles supérieures absolues. La deuxième partie, qui traite aussi bien du corporatisme que de la « guerre occulte », est en revanche plus disparate, plus inégale, et c'est sans doute celle qui pourra paraître aujourd'hui comme ayant le plus « vieilli ».

On doit faire crédit à Evola de s'exprimer toujours sans fard, sans concessions tactiques ni à la conjoncture ni à l'impression que ses propos pourraient produire. Philippe Baillet a pu parler à cet égard d'un « style extrêmement dépouillé, parfois hautain et solennel, mais, même dans ce cas, privé de tout artifice littéraire et de toute rhétorique facile » (13). Evola est d'ailleurs le premier, non seulement à reconnaître son radicalisme, mais à s'en faire gloire et à le prôner à ceux qui le lisent : « *Nous*, nous devons avoir en propre le courage des choix radicaux (*il coraggio del radicalismo*), le *non* lancé à la décadence politique sous toutes ses formes, qu'elles soient de gauche ou d'une soi-disant droite » (14). Nous aurons à reparler plus loin de ce radicalisme. Disons tout de suite qu'il doit avant tout être mis en rapport avec ce qu'Evola appelle l'« intransigeance de l'idée ». L'idée, pour Evola, ne saurait être le produit des circonstances. Elle appartient et tient son origine d'une sphère détachée de toutes les contingences, et même de toute autre forme d'appartenance : « L'idée, et l'idée seule, doit représenter la vraie patrie » (15).

Cette façon d'aborder les choses explique l'économie générale d'un ouvrage comme *Les hommes au milieu des ruines*. Pour traiter de politique, Evola ne s'y réfère à presque aucun grand théoricien classique de la chose publique. S'il fait état du peu de sympathie qu'il a pour Machiavel, s'il évoque à l'occasion Jean-Jacques Rousseau, il passe sous silence les noms de Locke, Hobbes, Althusius et Bodin tout autant que ceux de Tocqueville ou de Max Weber. Il souligne que l'économique est pour lui un « facteur secondaire », mais il ne produit pas de réfutation argumentée de la pensée d'Adam Smith ou de celle de Karl Marx, pas plus qu'il n'examine dans le détail les rapports complexes du pouvoir politique et du domaine juridique. Son propos, encore une fois métaphysique avant tout, ne s'éclaire guère que des expériences politiques qu'il a eu à connaître durant les années trente. Il n'y a pas de ce point de vue de théorie proprement politologique à rechercher chez lui. De même,

il se soucie assez peu de transcrire au niveau des applications concrètes les principes normatifs qu'il énonce. Quand il s'y essaie, à de très rares exceptions près, ses propositions revêtent le plus souvent un caractère très général (16), voire énigmatique (17).

Bref, Evola s'efforce de rester toujours au niveau de ce qui est pour lui l'essentiel. Mais quel est l'essentiel ?

On sait que pour Evola, toute l'histoire humaine depuis deux millénaires et demi peut se lire comme un processus d'involution, assez lent d'abord, puis de plus en plus accéléré, et qui culmine dans la modernité. Ce processus de décadence obéit à la loi de « régression des castes », qui a fini par consacrer les valeurs marchandes, économiques — qui pour Evola sont aussi celles de la femme et du peuple — et par donner le pouvoir à leurs représentants. Il se caractérise par une progressive déperdition de l'élément spirituel, viril et héroïque, caractéristique de la « Lumière du Nord », et par une montée corrélative des valeurs dissolvantes des cultures « gynécocratiques » du Sud. Son résultat est l'effacement des « visions du monde » (*Weltanschauungen*) impersonnelles, ordonnées à des principes métaphysiques supérieurs, au profit du seul savoir livresque et de l'intellectualisme abstrait, mais aussi le primat de l'« âme », domaine des pulsions instinctives et des passions indifférenciées, sur l'« esprit », domaine de la clarté « apollinienne » et de la rationalité. Pour Evola, ce processus constitue un fait premier, qui justifie le regard péjoratif qu'il porte sur l'histoire : celle-ci n'est qu'histoire d'un déclin toujours plus accentué et, inversement, le déclin commence dès que l'homme veut s'inscrire dans l'histoire.

Cette vision s'inscrit elle-même dans une structure de type à la fois dualiste et hiérarchique. Tout le système d'Evola se fonde sur une double opposition : d'une part entre ce qui est « en haut » et ce qui est « en bas », d'autre part entre la plus lointaine origine (ce qu'il appelle la « Tradition primordiale ») et la fin de cycle actuelle. Les termes de cette opposition se recouvrent : l'origine renvoie aux principes fondateurs supérieurs, l'état des choses présent à l'abaissement final. La décadence se résume dès lors au mouvement ascendant de la base et au mouvement descendant du sommet.

La pensée évolienne se veut bien entendu fondamentalement orientée vers le haut, c'est-à-dire rigoureusement élitiste et « hiérarchiste ». Evola rappelle qu'étymologiquement, « hiérarchie » signifie « souveraineté du sacré ». La perspective hiérarchique doit donc s'entendre à la fois dans un sens synchronique (« plus la base est vaste, plus le sommet doit être haut »), et dans un sens diachronique, le passé étant par définition toujours meilleur que le présent — et même d'autant meilleur qu'il est plus éloigné. L'idée-clé est ici que l'inférieur ne peut jamais précéder le supérieur, car le plus ne saurait sortir du moins. (C'est la raison pour laquelle Evola rejette la théorie darwinienne de l'évolution). Adversaire résolu de l'idée d'égalité, Julius Evola condamne donc avec force toute forme de pensée

démocratique et républicaine — les républiques de l’Antiquité n’étant selon lui que des aristocraties ou des oligarchies —, tant parce que de telles formes de pensée proviennent du « bas » que parce qu’elles sont des produits de la modernité, les deux raisons n’en formant d’ailleurs qu’une à ses yeux. L’histoire étant conçue comme chute accélérée, il n’y a dès lors, du libéralisme au bolchevisme, qu’une différence de degré : « Libéralisme, puis démocratie, puis socialisme, radicalisme, enfin communisme et bolchevisme ne sont apparus dans l’histoire que comme des degrés d’un même mal, des stades dont chacun prépare le suivant dans l’ensemble d’un processus de chute » (18).

Face à cette évolution négative, Evola place en politique tous ses espoirs dans l’Etat. Mais puisque pour lui c’est toujours le « bas » qui doit dériver du « haut », et non l’inverse, il importe que cet Etat ne procède d’aucun élément « inférieur ». Rejetant toutes les doctrines classiques qui font de l’Etat la forme organisée de la nation, le produit de la société ou la création du peuple, il affirme donc — et réaffirme sans cesse — que c’est au contraire l’Etat qui doit fonder la nation, mettre le peuple en forme et créer la société. « Le peuple, la nation, écrit-il, n’existent qu’en tant qu’Etat, dans l’Etat et, dans une certaine mesure, grâce à l’Etat » (19). Cet Etat doit se fonder exclusivement sur des principes supérieurs, spirituels et métaphysiques. C’est seulement ainsi qu’il sera un « Etat vrai », un « Etat organique », non pas transcendant par lui-même, mais fondé sur la transcendance de son principe.

Cet « étatisme » est certainement ce qu’il y a de plus frappant dans la pensée politique d’Evola. Sans doute est-il assorti d’un certain nombre de précisions destinées à dissiper tout malentendu. Evola prend ainsi le soin de dire que la « statolâtrie des modernes », telle qu’on la trouve par exemple chez Hegel, n’a rien à voir avec l’« Etat vrai » tel qu’il l’entend. Il souligne aussi que bien des Etats forts ayant existé dans l’histoire ne furent que des caricatures de celui qu’il appelle de ses vœux. Il critique d’ailleurs avec vigueur le bonapartisme, qu’il qualifie de « despotisme démocratique », comme le totalitarisme, dans lequel il voit une « école de servilité » et une « extension aggravante du collectivisme ». Le primat qu’il attribue à l’Etat n’en est pas moins significatif, surtout lorsqu’on le rapporte à ce qu’il dit du peuple et de la nation. Tandis que la notion d’« Etat » a presque toujours chez lui une connotation positive, celles de « peuple » ou de « nation » ont presque toujours une valeur négative. L’Etat représente l’élément « supérieur », tandis que le peuple et la nation ne sont que des éléments « inférieurs ». Qu’il soit *demos* ou *ethnos*, *plebs* ou *populus*, le peuple n’est aux yeux d’Evola que « simple matière » à conformer par l’Etat et le droit. Il en va de même de la nation et de la patrie. Des termes comme « peuple », « nation », « société », apparaissent même dans ses écrits comme pratiquement interchangeables : tous correspondent à la dimension purement physique, « naturaliste », indifférenciée, fondamentalement passive, de la collectivité, à la dimension de la « masse matérialisée » qui, par opposition à la *forme* que seule peut conférer l’Etat, reste de l’ordre de la *matière* brute. Evola se situe de ce point de vue à l’exact opposé des théoriciens du *Volksgeist*, comme Herder : le peuple ne saurait représenter pour lui une valeur en soi, il ne saurait être le dépositaire privilégié de l’« esprit » créateur d’une collectivité donnée. Evola est tout aussi indifférent à la question du lien social, voire au social lui-même, qu’il

englobe volontiers dans l'« économico-social », autre désignation chez lui du monde de l'horizontal ou du règne de la quantité. « Tout ce qui est social, écrit-il, se limite, dans la meilleure des hypothèses, à l'ordre des moyens » (20). C'est pourquoi l'on ne trouve pas chez lui de pensée sociologique, ni d'ailleurs de véritable pensée économique.

Ce regard posé sur le peuple n'explique pas seulement l'hostilité d'Evola envers toute forme de démocratie ou de socialisme, fût-il « national » (21). Il est également sous-jacent à sa critique du nationalisme. Celle-ci repose en fait sur deux éléments distincts : d'une part une adhésion au modèle de l'Empire, contre lequel se sont bâtis les royaumes nationaux et les nationalismes modernes — Evola souligne ici avec bonheur que l'idée d'Empire n'a rien à voir avec les impérialismes modernes, qui ne sont en général que des nationalismes aggravés —, et d'autre part, l'idée que la nation, comme la patrie, est d'essence fondamentalement « naturaliste » en tant qu'elle ressortit à la fois au domaine de la « quantité » et au pur « sentiment ». Evola admet certes que le nationalisme vaut mieux que le cosmopolitisme politique, dans la mesure où il représente un niveau d'existence plus différencié, et qu'il peut ainsi constituer le « prélude d'une renaissance », mais il n'en décrit pas moins le nationalisme comme une doctrine sentimentale et naturaliste, qui trouve son principe dans le primat du collectif et, de ce fait, s'accorde mal avec sa conception de l'Etat. Se « dissoudre » dans la nation vaut à peine mieux que se « dissoudre » dans l'humanité (22).

Se refusant à faire de l'Etat l'expression de la société et réagissant contre ceux qui voient dans l'Etat une sorte de famille agrandie (où le souverain jouerait le rôle du *pater familias*), Evola en explique l'origine à partir de la « société d'hommes ». Il rejoint ici Hans Blüher, qui plaçait lui aussi les anciennes « *Männerbünde* » à la source de toute véritable autorité politique. Cette société d'hommes est à concevoir d'abord comme une association exclusivement masculine, ensuite comme lieu de regroupement d'une élite. La forme d'association « virile » par excellence est pour Evola celle de l'Ordre. Les exemples qu'il donne sont principalement l'Ordre des Templiers et celui des Chevaliers teutoniques.

La notion d'Ordre permet de comprendre tout ce qui sépare l'élitisme prôné par Evola, élitisme essentiellement *éthique*, de l'élitisme libéral ou méritocratique. Appartient à l'élite, non le « meilleur » au sens darwinien du terme ou le plus performant au sens de Pareto, mais celui chez qui l'*ethos* domine sur le *pathos*, celui qui a « le sens d'une supériorité vis-à-vis de tout ce qui n'est que simple appétit de "vivre" » (23), celui qui a fait siens « le principe d'être soi-même, un style activement impersonnel, l'amour de la discipline, une disposition héroïque fondamentale » (24). L'élite est donc d'abord chez lui une aristocratie. Elle incarne une « race de l'esprit », un type humain particulier qu'Evola définit comme « homme différencié », et dont il pose l'avènement (ou la renaissance) comme un préalable indispensable à toute action sur le monde : « Ce qu'il faut favoriser, c'est [...] une révolution silencieuse, procédant en profondeur, afin que soient créées d'abord à l'intérieur et dans l'individu les prémisses de l'ordre qui devra ensuite s'affirmer aussi à l'extérieur, supplantant

en un éclair, au bon moment, les formes et les forces d'un monde de subversion » (25).

Sa proposition finale, toujours la même, est donc d'en revenir à l'Idée et de susciter la naissance d'un Ordre, au sein duquel se retrouveraient des hommes supérieurs restés fidèles à cette Idée : « Ne pas comprendre ce réalisme de l'Idée signifie rester sur un plan qui est, au fond, infrapolitique : le plan du naturalisme et du sentimentalisme, pour ne pas dire carrément de la rhétorique patriotarde [...] Idée, Ordre, élite, Etat, hommes de l'Ordre — qu'en ces termes soit maintenue la ligne, tant que cela sera possible » (26) ! Cette consigne a chez Evola valeur de solution. Qu'un certain type éthique surgisse ou resurgisse, et les problèmes politiques et sociaux seront, sinon résolus, du moins « simplifiés » : « Lorsque cet esprit s'affirmera, de nombreux problèmes, y compris d'ordre économique et social, se simplifieront » (27). La position adoptée par Evola face aux problèmes politiques est donc en définitive celle d'un élitisme éthique à fort contenu « viril », déduit d'une conception métaphysique de l'histoire.

La polarité masculin-féminin

Au premier abord, Julius Evola peut apparaître à l'historien des idées comme l'incarnation typique, et même extrême, du théoricien antidémocratique, théoricien de l'élitisme aristocratique et des valeurs d'« Ancien Régime », adversaire implacable des idées de 1789, de tout ce qui leur a permis d'apparaître et de tout ce qui en est issu. C'est d'ailleurs bien ainsi qu'il a souvent été considéré. Mais ne voir Evola que de cette façon, c'est perdre de vue ce qui fait son originalité et le rend en fin de compte si malaisément classable dans l'histoire de la pensée politique. Plutôt que de résumer ou de paraphraser ses idées, ainsi qu'on le fait souvent, nous voudrions montrer que son approche de la politique ouvre des interrogations et pose des problèmes que l'on voudrait cerner ici, sans nécessairement y répondre ou prétendre les résoudre.

On a déjà évoqué la façon dont Evola oppose l'Etat et le peuple. Cette opposition n'est pas en soi originale. Ce qui est en revanche très singulier chez Evola, c'est le parallèle qu'il fait constamment entre cette opposition et la polarité masculin-féminin, sur la base de l'ancienne symbolique analogique de la forme et de la matière. « Pour les Anciens, écrit-il, la "forme" a désigné l'esprit, la "matière" la nature, la première se rattachant à l'élément paternel et viril, lumineux et olympien [...] la seconde à l'élément féminin, maternel, purement vital » (28). L'idée qu'il en déduit est que « l'Etat se trouve sous le signe masculin, la "société" et, par extension, le peuple, le *demos*, sous le signe féminin » (29). Cette idée était déjà présente dans *Révolte contre le monde moderne* : « L'Etat est au peuple ce que le principe olympien et ouranien est au principe chtonien et "infernal" ; l'Etat est comme l'"idée" et la "forme" (*nous*) par rapport à la "matière" et à la "nature" (*hylè*), il se tient donc dans le rapport d'un principe lumineux, masculin, différenciateur, individualisant et fécondateur face à une substance féminine, instable, hétérogène et nocturne. Ce sont là deux pôles

entre lesquels il existe une tension intime. Dans le monde traditionnel, celle-ci se résoud par une transfiguration et une structuration d'en haut » (30). Dans le même livre, Evola affirmait déjà que « l'attachement plébéien à la Patrie, qui s'affirma avec la Révolution française et qui fut développé par les idéologies nationalistes en tant que mystique de la race et, précisément, de la Mère Patrie sacrée et toute-puissante, est la reviviscence d'une forme de totémisme féminin » (31). Dans *Les hommes au milieu des ruines*, il ajoute : « Les concepts de nation, de patrie et de peuple [...] appartiennent par essence au plan "naturaliste" et biologique, non au plan politique, et correspondent à la dimension "maternelle" et physique d'une collectivité donnée » (32). Et encore : « L'image de la Patrie en tant que Mère, en tant que Terre dont nous sommes tous les fils et par rapport à laquelle nous sommes toux égaux et frères, correspond clairement à cet ordre physique, féminin et maternel, dont, comme nous l'avons dit, se séparent les "hommes" pour créer l'ordre viril et lumineux de l'Etat » (33).

On pourrait multiplier les citations. Nous sommes là en présence d'une constante majeure de la pensée d'Evola, en même temps que d'un trait qui le distingue encore très nettement par rapport aux autres penseurs de la Tradition. Jean-Paul Lippi va même jusqu'à écrire, à juste titre à notre avis, que la vision du monde évolienne « se déploie tout entière, y compris dans sa dimension proprement politique, à partir de la bipolarité masculin-féminin » (34), et que « l'interprétation métaphysique du phénomène politique à laquelle se livre Evola ne prend sens que d'être surdéterminée par l'importance que revêt chez lui la bipolarité masculin-féminin » (35).

Disons pour faire bref que chez Evola, la « virilité » est constamment associée à des notions telles que la forme, la surnature, l'esprit, la raison, l'abstraction, la luminosité « solaire », la verticalité, l'absolu — la « féminité » évoquant au contraire la matière, la nature, l'âme, le sentiment, le concret, les ténèbres « chtoniennes » ou « lunaires », l'horizontalité, le relatif, etc. La question qui surgit alors est de savoir comment doivent se poser ou s'articuler les rapports entre ces deux séries de termes.

A cette question, Evola apporte une réponse ambiguë. Lorsqu'il parle de l'homme et de la femme, il insiste à maintes reprises sur la complémentarité des sexes et sur le fait que, du fait de leur différence même, la question de leur supériorité ou de leur infériorité respective est dépourvue de sens. Cependant il affirme aussi que c'est bien l'élément masculin, posé comme forme autonome, qui doit imposer sa marque, son empreinte, à l'élément féminin, posé comme matière hétéronome. La complémentarité va donc de pair avec la subordination. C'est une complémentarité hiérarchisée, fondée sur la prééminence du premier terme (masculin, donc anagogique) sur le second (féminin, donc catagogique). C'est d'autre part une complémentarité non dialectique, et même ouvertement anti-dialectique, puisqu'Evola affirme que « du point de vue de l'éthique traditionnelle, est mal et antivaleur ce qui est masculin chez la femme et ce qui est féminin chez l'homme » (36).

Mais Evola ne se borne pas à poser la polarité masculin-féminin à l'intérieur de la société. Il en fait aussi une clef de sa conception de l'histoire et de sa vision des rapports entre les cultures et les civilisations. C'est ainsi qu'il oppose les civilisations issues de la « Lumière du Nord » — la « Tradition primordiale » est pour lui d'origine « hyperboréenne ou nordico-occidentale » —, porteuses d'un *ethos* viril, « lumineux », et d'une spiritualité héroïque et guerrière, aux cultures du Sud, qui correspondent à ses yeux au « monde chtonien » de la Mère et de la Femme. Or ici, il n'y a plus du tout complémentarité, mais opposition irréductible. Evola le dit avec la plus grande netteté : « Deux attitudes sont possibles face à la réalité surnaturelle. L'une est solaire, virile, affirmative, correspondant à l'idéal de la royauté et de la chevalerie sacrée. L'autre est lunaire, féminine, religieuse, passive, correspondant à l'idéal sacerdotal. Si la seconde appartient principalement aux cultures sémitiques et méridionales, la noblesse de race nordique et indo-européenne a toujours été solaire » (37). Ce que Rome eut de plus romain, dit-il encore, s'est formé « à travers une lutte incessante du principe viril et solaire de l'Imperium contre un obscur substrat d'éléments ethniques, religieux et même mystiques [...] où le culte tellurique et lunaire des grandes Déesses Mères de la nature jouait un rôle très important » (38). Sur le plan mythologique, les dieux célestes, diurnes, virils, olympiens, s'opposent aux divinités chtoniennes, nocturnes, terrestres, féminines et maternelles, « chères surtout aux couches plébéiennes » (39). Sur le plan social, le patriarcat indo-européen est censé contraster pareillement avec le « matriarcat oriental » (40).

Cette « lutte incessante » ne se limite pas selon Evola à la seule Antiquité. Elle constitue au contraire à ses yeux l'un des éléments centraux de l'histoire, dans la mesure où le processus de décadence qu'il stigmatise réside précisément dans la montée progressive des valeurs propres au monde chtonien matriarcal et gynécocratique, au monde des « races obscures » et « lunaires », et dans le déclin corrélatif des valeurs propres à l'esprit viril « olympien » et « hyperboréen », que les premières menacent constamment de « dissoudre » (41). Les critiques qu'il adresse à ses adversaires sont de ce point de vue sans équivoque. Au christianisme, qu'il décrit sous sa forme primitive comme une « religion typique du *kali-yuga* » (42), il reproche d'avoir contribué, en tant que religion de l'« amour », porteuse de l'idée « lunaire » d'égalité morale de tous les hommes, à la « dévirilisation spirituelle » de l'Occident. Il accuse les guelfes, adversaires des gibelins lors de la querelle des investitures, d'avoir véhiculé la « vieille conception gynécocratique » d'une « domination spirituelle du principe maternel sur le principe masculin » (43). Quand il dénonce la démocratie et le socialisme, c'est pour dire qu'avec eux aussi « s'accomplit la translation du féminin au masculin » (44), parce que le *demos*, étant « féminin par nature », n'aura jamais « de volonté propre et claire » (45) : la « loi du nombre », caractéristique du « règne de la masse », est donc elle aussi d'inspiration « gynécocratique ». De même, quand il s'en prend à l'art moderne, c'est pour y constater la manifestation de « tendances intimistes, expressions caractéristiques d'une "spiritualité" féminine » (46). Ailleurs, il se réfère à Otto Weininger pour souligner les affinités de l'esprit féminin et de l'esprit juif. Il dénonce même dans le racisme biologique une doctrine caractéristique du règne de la quantité, dont il souligne le caractère « naturaliste », et donc féminin. Inversement, s'il fait l'éloge de l'autarcie économique, c'est que celle-ci lui apparaît comme une transposition de

l’idée masculine d’autonomie de soi, ce qui suffit à lui conférer une valeur « éthique » (47).

Il n’est donc pas douteux que, pour Evola, le trait le plus évident de la crise existentielle moderne réside dans l’effacement de la « virilité spirituelle » — titre du chapitre 7 de *Révolte contre le monde moderne* — sous l’effet, d’abord de la montée des valeurs féminines, puis de la tendance à l’indifférenciation des sexes. « La diffusion pandémique de l’intérêt pour le sexe et la femme, écrit-il, caractérise toute époque crépusculaire [...] La pandémie du sexe est l’un des signes du caractère régressif de l’époque actuelle [dont la] contrepartie naturelle est la gynécocratie, la prédominance tacite de tout ce qui, directement ou indirectement, est conditionné par l’élément féminin » (48). « Ainsi placée sous le signe de l’involution, remarque Jean-Paul Lippi, l’histoire [...] apparaît comme un processus de féminisation » (49) ; l’histoire est « domination sans cesse accentuée du pôle féminin sur le pôle masculin de l’être » (50). La modernité s’assimile dès lors à un « retour du matriarcat », à une « matière » émancipée de toute « forme ». La morphogenèse de la modernité est avant tout dévirilisante et potentiellement castratrice.

On est évidemment frappé par cette façon dont, chez Julius Evola, le principe féminin ou les valeurs féminines sont toujours représentés comme une menace pour la « puissance masculine », comme un risque de « destitution de la virilité » (51). On l’est d’autant plus qu’Evola, dans la mesure même où il se veut à la fois souverain et guerrier, attache à la notion de *puissance*, avec laquelle la lecture de Nietzsche l’a familiarisé dans sa jeunesse, une importance décisive. En tant que caractéristique la plus évidente de la virilité, affirmait-il dans les années vingt, la puissance tire d’elle-même sa propre justification. Elle est le « principe de l’absolu », l’« arbitraire causalité inconditionnée », l’« agir qui se justifie de lui-même ». Par la suite, allant une fois de plus à contre-courant des autres penseurs du « traditionalisme intégral », Evola n’a jamais hésité à définir la Tradition comme étant avant tout « force », « énergie », « puissance ». Son deuxième livre, paru en 1926 et consacré au tantrisme, s’intitulait *L’homme comme puissance* (*Le yoga de la puissance* dans l’édition transformée de 1949). Le tantrisme est en effet d’abord une « vision du monde comme puissance » (52), une doctrine qui conçoit le corps comme un vaste réservoir de puissance (*Çakti*). Cette thématique de la « puissance » est de toute évidence liée chez Evola à celle de la « virilité spirituelle ». Le contraste qui apparaît ici entre la Tradition comme puissance et la modernité comme castration potentielle, mise en danger de la virilité, n’en est que plus parlant.

Les remarques qui précèdent ne permettent sans doute pas de dissiper l’ambiguïté évoquée plus haut à propos des rapports entre l’Etat « masculin » et le peuple « féminin » dans la pensée évolienne, mais elles peuvent aider à la cerner. Cette ambiguïté tient au fait que le modèle bipolaire auquel se réfère Evola est utilisé tantôt pour fonder une complémentarité hiérarchisante, tantôt pour illustrer une opposition irréductible ou une incompatibilité radicale. Dans bien des cas, observe Jean-Paul Lippi, Evola paraît « privilégier la hiérarchisation des pôles masculin et féminin par rapport à leur complémentarité, ce qui le conduit pratiquement à exclure

le second » (53). Mais la hiérarchisation suppose encore une unité, elle implique un englobement à l'intérieur d'une même structure. Or, le plus souvent, il ne fait pas de doute que ce n'est pas la complémentarité ni l'englobement hiérarchisant qu'Evola recommande vis-à-vis des valeurs féminines, mais bien plutôt leur mise à l'écart, leur relégation à distance et une lutte active contre tout ce qu'elles représentent. Les valeurs féminines sont alors définies comme des valeurs *ennemies*, avec lesquelles il n'est pas question du moindre compromis. Que doit-il en être alors à l'intérieur de la société ?

Il semble bien en fait que, pour Evola, les hommes ne puissent appartenir à l'élite — surtout quand celle-ci se rassemble au sein d'un Ordre — qu'en se séparant des femmes. Il déclare en effet explicitement que les hommes ne peuvent créer l'« ordre viril et lumineux de l'Etat » qu'en se séparant de l'« ordre féminin » (54). Il prône la renaissance d'un « monde clair, viril, articulé, fait d'hommes et de chefs d'hommes » (55). Par ailleurs, il ne cache pas sa faveur pour le célibat, voire pour le refus de l'enfant, en affirmant qu'il est bon pour les hommes libres et créateurs d'être *sine impedimentis*, sans rien qui les attache ou les limite : « L'idéal d'une "société d'hommes" ne saurait être celui, paroissial et petit-bourgeois, qui consiste à avoir "une maison et des enfants" ». Il se flatte lui-même d'avoir toujours vécu « étranger aux routines professionnelles, sentimentales et familiales » (56). Comme pour saint Paul, le mariage n'est pour lui qu'un pis-aller. Mais sa mise en garde va très au-delà d'un mépris justifié pour la « petite vie bourgeoise ». Il y a dans ses admonestations quelque chose qui, non seulement fait de la femme une menace intrinsèque pour la « virilité », mais tend à dévaluer tout ce qui est de l'ordre du simplement vivant, du simplement naturel, du simplement charnel. Dans cette critique du « naturalisme » et de la « chair », comme dans sa dénonciation de l'« absurdité de la procréation », il n'est pas excessif de déceler chez lui une tendance « gnostique », qu'on pourrait aussi bien qualifier de marcionite ou de cathare.

L'individualisme évolien

Une autre interrogation que soulève la pensée politique d'Evola a trait au rôle que joue chez lui la notion d'individu. Si l'on s'en tient à sa critique du libéralisme en tant que doctrine fondée sur l'individualisme et sur une conception « informe » de la liberté, critique d'un type tout à fait classique dans les milieux antilibéraux, on est évidemment amené à conclure qu'une telle notion n'a chez lui qu'une résonance négative. Toutefois, si l'on prend en compte son évolution personnelle et si l'on met en perspective tout ce qu'il a pu écrire sur le sujet, on s'aperçoit assez vite que cette problématique est chez lui plus complexe qu'il n'y paraît.

Dans les années vingt, le jeune Julius Evola a en effet commencé par professer un « individualisme absolu ». Il a même rédigé à cette époque un ouvrage important, *Teoria e fenomenologia dell'Individuo assoluto*, qui donna finalement naissance à deux livres distincts (57) dont il n'hésitait pas à dire alors qu'ils représentaient l'« exposé systématique et définitif » de sa « doctrine » (58). Cet individualisme

professé par Evola durant sa période dadaïste se ressent surtout de l'influence de l'idéalisme allemand, de la pensée de Nietzsche et de l'anarchisme individualiste de Max Stirner. Evola se fixe alors pour but d'énoncer une théorie philosophique qui s'efforcerait de porter l'idéalisme jusque dans ses plus extrêmes conséquences en exrimant l'« exigence d'auto-affirmation absolue de l'individu ». Par la suite, il dira d'ailleurs avoir tiré de la lecture de Nietzsche avant tout l'idée d'une révolte fondée sur « l'affirmation des principes d'une morale aristocratique et des valeurs de l'être qui se libère de tout lien et est à lui-même sa propre loi » (59) — formulation qui n'est pas dénuée d'ambiguïté, puisque dans la doctrine libérale aussi l'individu, en tant qu'il est posé d'emblée comme autosuffisant, est « à lui-même sa propre loi ». De fait, l'« individu absolu » est celui qui se pose de par sa propre volonté comme le principe central et l'arbitre de toute détermination. Sa volonté, étant dégagée de toute contrainte, de toute limitation, est libre au double sens d'arbitraire et d'inconditionnée ; elle est synonyme de puissance pure. L'individu absolu voit donc l'existence comme procès continu d'affirmation de soi, celle-ci étant dégagée de toute espèce de contingence et de détermination. Il y a dans cette vision un certain caractère solipsiste : l'individu unique et absolu est en fin de compte à ses propres yeux tout ce qui existe.

La question qu'il faut se poser est de savoir si le « type d'homme » prôné par Evola dans ses écrits politiques est très éloigné de cet individu absolu vers lequel il tendait dans les années vingt, ou s'il n'existe pas certaines similitudes entre l'individu absolu, centre de puissance et de volonté, chez qui la volonté d'être et la volonté de dominer ne font qu'un, et l'homme absolument souverain tel que le redéfinira Evola dans le cadre de sa vision traditionaliste.

C'est au tout début des années trente qu'Evola semble avoir abandonné ou modifié ses présupposés individualistes. A partir de cette date, il reprend à son compte la critique opposant classiquement l'*individu* et la *personne*, et dénonce un individualisme dans lequel il ne cessera plus de voir l'« essence du libéralisme ». L'individualisme, dès lors, ne fonde plus l'attitude aristocratique, mais la contredit directement. Il n'est plus synonyme de supériorité individuelle, mais d'universalisme égalitaire et de dissolution sociale. Cependant, alors que la critique classique de l'individualisme lui oppose régulièrement des entités collectives (peuple, nation, communautés, etc.) dans une perspective résolument holiste, en accusant l'individualisme libéral de détruire le caractère éminemment organique de ces entités, Evola emprunte une voie totalement différente. Il y a là bien entendu, comme toujours chez lui, une grande cohérence : dans la mesure où toute communauté, tout groupe collectif, relève à ses yeux d'un niveau « naturaliste » inférieur, d'une dimension féminine d'« en bas », il ne saurait être question pour lui de placer le peuple, la société ou la nation au-dessus de l'individu. C'est donc au nom d'une *autre conception de l'individu*, celle de l'individu « différencié », qu'Evola va combattre l'individualisme libéral. A l'individualisme qui pense l'individu comme atome indifférencié, comme élément « atomique », Evola oppose une conception qui, par différenciations successives, tend vers l'idéal de la « personne absolue » : « Etre simplement "homme" est un *moins* par rapport au fait d'être homme dans une nation donnée et une société donnée, mais ceci est à son tour un *moins* par rapport au fait

d’être une “personne”, qualité impliquant déjà le passage à un plan qui est plus que simplement “naturaliste” et “social”. A son tour, la personne constitue un genre qui se différencie lui-même en degrés, fonctions et dignités [...] selon une structure pyramidale, au sommet de laquelle devraient apparaître des types plus ou moins proches de la *personne absolue* — c’est-à-dire celle qui présente le plus haut degré de réalisation et constitue, à ce titre, la fin et le centre de gravité naturel de tout l’ensemble » (60).

L’usage du mot « personne », qu’Evola oppose à l’« individu », ne doit pas ici faire illusion. Alors que la critique antilibérale classique donne de ce terme une définition mettant immédiatement l’accent sur sa dimension sociale — la personne en tant que sujet concret, inscrit et saisi dans un contexte donné, par opposition à l’individu comme sujet abstrait coupé de ses appartenances —, Evola lui donne une tout autre définition. La personne, chez lui, ne se définit nullement par ses appartenances, mais par le fait qu’elle est « ouverte vers le haut », c’est-à-dire qu’elle adhère à des principes supérieurs. Etre une personne, dans cette acception, ce n’est pas appartenir à une société ou à une communauté de type organique, mais faire partie d’une élite. C’est là un point essentiel, trop souvent perdu de vue.

Si l’on reprend l’opposition classique tracée par Louis Dumont entre l’individualisme et le holisme (61), Evola ne se situe donc nullement du côté du holisme. Toutes les doctrines holistes soutiennent que l’homme est indissociable de ses appartenances, que l’on ne sait de quel homme on parle que lorsqu’on sait aussi à quelle collectivité il appartient. Elles ajoutent que l’humanité n’est pas composée d’individus, mais d’ensembles d’individus : peuples, communautés, cultures, etc. Evola affirme au contraire que la personne achevée est en quelque sorte affranchie de toute dimension sociale, précisément parce qu’elle s’est dégagée de tout ce qui est « inférieur ». Or, le libéralisme est aussi la doctrine selon laquelle l’homme n’est pas immédiatement ni fondamentalement social, ce qui fonde sa conception de la liberté comme droit individuel à disposer librement de soi. C’est pourquoi Enrico Ferri a pu affirmer qu’à l’individualisme égalitaire, Evola se borne à opposer une « version aristocratique de l’individualisme », en ajoutant que « les principales thèses fondatrices de l’individualisme sont en fait également partagées par le traditionaliste Evola, la première étant que la nature humaine est individuelle et que l’humanité ne se compose pas d’ensembles sociaux, mais d’individus » (62). Le point commun entre le libéralisme et la pensée évolienne serait ici que la société ne prime *pas* — que ce soit sur la personne ou sur l’individu. Un autre point commun, découlant du précédent, est une même hostilité viscérale envers l’idée de « justice sociale », même si celle-ci s’exprime bien entendu à partir de prémisses différentes. « Toute thèse “sociale”, écrit Evola, est une déviation, solidaire de la tendance au nivellement régressif [...] si bien que l’individualisme et l’anarchisme, ne serait-ce qu’à titre de réaction contre cette tendance, ont incontestablement une raison d’être, un caractère moins dégradant » (63). Cette dernière remarque est significative.

Quand Evola dénonce l’universalisme politique ou le cosmopolitisme, ce n’est donc pas tant parce que cet universalisme fait bon marché des identités collectives

que parce que la notion d'« humanité » représente à ses yeux ce qu'il y a de plus éloigné de l'individu tel qu'il le conçoit. Le peuple ou la nation, on l'a dit, valent mieux pour lui que l'humanité, mais seulement dans la mesure où ils représentent des niveaux plus différenciés. Ils se situent en revanche bien en dessous de l'élite aristocratique, qui est porteuse de valeurs supérieures à tout intérêt de la collectivité, et dont le rôle est d'accélérer « le processus qui mène du général au collectif et du collectif à l'*individuel* [souligné par nous], direction qui est celle de tout progrès véritable » (64). La personne différenciée, en d'autres termes, prime sur toute entité collective ou sociale, quelle qu'elle soit.

Christophe Boutin, auteur d'une importante biographie consacrée à Julius Evola, a cru pouvoir déceler chez ce dernier une « nature profonde de guerrier individualiste » (65). S'il est individualiste, c'est en fait à la façon de l'individu qui s'éprouve lui-même, à tort ou à raison, comme absolument supérieur à la masse. L'individualisme est donc chez lui indissociable de l'élitisme, avec ce que cela suppose d'horreur du conformisme, de refus d'être « comme les autres » — attitude évidemment susceptible de mener dans des directions bien différentes. Cet élitisme constitue le dénominateur commun de toutes les périodes de son existence. Toute sa vie durant, Evola a voulu se distinguer d'une « plèbe » vis-à-vis de laquelle il n'a jamais dissimulé son mépris. Il s'en est distingué comme dandy, comme dadaïste, comme tenant de l'individu absolu, puis comme représentant d'une école traditionaliste qui a fourni à son élitisme de puissantes justifications doctrinales. Son goût pour l'ésotérisme, la magie, l'alchimie ou l'hermétisme, consonne lui-même fortement avec ce sentiment d'appartenir à un petit nombre (l'« Ordre ») et d'être lui-même une « personne absolue » : l'ésotérisme s'adresse par définition à des « initiés ». On pourrait dire de ce point de vue que, chez Evola, la volonté (et le sentiment) de ne pas être « comme les autres » a précédé, et non pas suivi, l'énoncé de ce qui justifiait cette prise de distance et de hauteur, c'est-à-dire la claire conscience des raisons d'une telle attitude. Son opposition radicale au monde environnant n'a cessé d'osciller entre le refus et la négation, que ce soit dans sa jeunesse au nom de la liberté inconditionnée de l'individu absolu (le monde extérieur comme inexistant ou pure limitation du moi) ou, dans sa période de maturité, au nom d'une métaphysique de l'histoire interprétant toute l'histoire advenue comme déclin et dévaluant absolument la période présente en tant que fin de cycle.

Peut-être est-ce d'ailleurs à cette tendance au solipsisme qu'il faut rattacher ce que dit Evola à propos de l'« impersonnalité active ». Par cette formule, Evola désigne l'homme qui a dépassé son moi proprement humain et qui s'élève au niveau métaphysique en agissant conformément aux seuls principes. Mais il reste à savoir comment l'« impersonnalité active » peut être encore le fait d'une « personne différenciée ». Les choses s'éclairent si l'on admet que l'« impersonnalité active » caractérise avant tout le « roi du monde », qui gouverne le monde à la façon dont l'étoile polaire « gouverne » le ciel : par une immobilité d'où paraît dériver tout mouvement. Evola dit que le but final de l'existence de l'élite est de faire apparaître « le premier des aristocrates » (66), le Monarque, en qui se manifeste « quelque chose de supra-personnel et de non humain » (67). Un tel Monarque est à certains égards à la fois le centre du monde et le monde à lui tout seul — souveraineté

absolue, liberté absolue, puissance absolue.

Etat organique ou société organique ?

Julius Evola qualifie fréquemment l'Etat qu'il appelle de ses vœux d'« Etat organique ». Il affirme ainsi que « tout véritable Etat a toujours eu un certain caractère d'organicité » (68). Il déclare que l'« authentique structure impériale » pourrait se définir comme un « organisme composé d'organismes » (69). Il parle également d'une « analogie naturelle existant entre l'être individuel et ce grand organisme qu'est l'Etat » (70). Il semble ainsi adopter le point de vue des théoriciens politiques de l'organicisme. La notion même d'« Etat organique » a néanmoins quelque chose de problématique. Julius Evola est en effet l'adversaire de toute forme de « naturalisme ». Il n'a que méfiance pour tout ce qui est de l'ordre du biologique. La question est donc de savoir comment cet antinaturalisme rigoureux peut se concilier avec son « organicisme ».

Que la qualité d'« organique » soit attribuée par Evola à l'Etat est déjà révélateur. Les théoriciens politiques de l'organicisme — à la possible exception d'Othmar Spann — ne parlent en effet pratiquement jamais d'« Etat organique ». Ils parlent plutôt de société organique, de culture organique, de communautés organiques, etc. Et le modèle auquel ils se réfèrent est incontestablement un modèle emprunté aux sciences de la vie : une société en bonne santé est une société où il y a, dans les rapports sociaux, autant de souplesse qu'il en existe entre les organes d'un être vivant. On comprend bien, évidemment, que si Evola préfère parler d'« Etat organique », c'est que pour lui l'Etat est incommensurablement supérieur à la société. Mais un Etat peut-il être lui-même organique ? Pour les théoriciens classiques de l'organicisme, la réponse est généralement négative : seule la société peut être organique, précisément parce qu'un organisme se définit comme un tout et qu'il ne saurait donc se ramener ou s'identifier à l'une quelconque de ses parties, fût-elle la plus éminente. Une société organique peut bien entendu avoir des institutions fonctionnant de telle façon qu'elles en maintiennent le caractère organique, mais ces institutions ne sauraient elles-mêmes être qualifiées d'organiques : un Etat n'est jamais un organisme à lui tout seul. Dans la perspective organiciste classique, il est même le plus souvent ce qui menace le plus l'organicité de la société. Evola écrit qu'« un Etat est organique lorsqu'il a un centre et que ce centre est une idée qui modèle efficacement, par sa propre vertu, ses diverses parties » (71). Au contraire, pour l'organicisme classique, une société a d'autant moins besoin d'un « centre » qu'elle est précisément organique, car ce qui définit l'organicité du corps social, ce n'est pas sa dépendance par rapport à un centre (la « tête »), mais bien la complémentarité naturelle de toutes ses parties.

L'« organicisme » d'Evola est donc très différent de l'organicisme classique. Ce dernier, qui a le plus souvent partie liée avec les doctrines holistes, tend systématiquement à dévaloriser l'Etat et les institutions étatiques, considérées comme intrinsèquement « mécanistes », et à donner le rôle principal aux collectivités

de base et au peuple. L'organicité, chez les théoriciens de l'organicisme, est toujours associé à ce qui est « en bas » et à ce qui est « spontané ». Leur critique, en général, consiste à opposer à une conception mécanique, rationalisée, abstraite, voire excessivement « apollinienne » de l'existence sociale, les prérogatives du vivant, du sensible, du charnel, manifestées dans l'esprit dionysiaque et dans l'« âme du peuple ». Or, c'est précisément la démarche inverse qu'adopte Evola, puisque pour lui l'âme, le sensible, le peuple, le collectif, etc. renvoient systématiquement aux dimensions les plus « inférieures » de l'existence. Evola dit encore que « l'idée organique a pour contrepartie celle d'une forme formatrice d'en haut » (72). C'est précisément ce que récusent les théoriciens de l'organicisme classique : pour eux, l'organicité est une donnée de fait, présente au départ ; elle ne saurait résulter d'une impulsion d'« en haut », celle-ci ne pouvant au contraire que l'affaiblir.

Dans la mesure où il implique une déconnection radicale de l'organique et du biologique, l'exacte portée d'un « organicisme d'en haut » reste donc à établir. Peut-on parler d'« organicisme » dans une société qui, loin d'être une fin, est seulement le moyen de faire apparaître une élite tendant elle-même à la « personne absolue » ? Un « Etat vrai » qui se veut affranchi de tout conditionnement naturaliste peut-il être véritablement « organique » ? L'organicité, enfin, peut-elle être le résultat de l'autorité, de la puissance et de la volonté ? Sur ce point, l'expérience historique incite pour le moins à la prudence. Au cours de l'histoire, en effet, chaque fois qu'un Etat s'est affirmé titulaire d'un pouvoir souverain absolu, l'organicité du social n'a pas augmenté, mais décru. Le cas de la France est à cet égard frappant. Evola a très justement noté que, dans sa volonté de s'affranchir de l'autorité du pape et de l'empereur, le pouvoir royal s'est en France coupé de tout principe spirituel supérieur. Mais il n'en est pas moins vrai que c'est aussi la France qui constitue le modèle le plus achevé d'une création de la nation par l'Etat. Or, c'est aussi le pays où l'autorité souveraine de l'Etat, définie depuis Jean Bodin comme indivisible et inaliénable, a le plus appauvri l'organicité sociale et détruit les autonomies locales, tandis que les libertés locales ont toujours été mieux préservées là où c'est au contraire le peuple ou la nation qui ont créé l'Etat. Le contre-modèle de l'Empire, auquel Evola a consacré quelques-unes de ses meilleures pages, est tout aussi parlant. L'empire romain-germanique a incontestablement mieux respecté l'organicité de la société que l'Etat-nation. Mais il l'a mieux respectée dans la mesure où son pouvoir était, non pas absolu et inconditionné, mais au contraire relativement faible, où la souveraineté y était partagée ou répartie, et où le pouvoir se souciait moins d'imposer sa « forme » aux différentes collectivités locales que de respecter le plus possible leur autonomie. Le principe même de toute construction impériale est en effet le principe de subsidiarité. On ne saurait oublier que ce principe implique de laisser *à la base* le maximum de pouvoir possible et de ne faire remonter vers le « haut » que la part d'autorité et de décision qui ne peut s'y exercer.

Entre la monarchie et la Révolution conservatrice

Julius Evola s'est toujours considéré comme un représentant de la « vraie Droite », qu'il a définie comme la « gardienne de l'idée de l'Etat vrai » et comme la

famille de pensée qui a su faire siennes les « valeurs politiques hiérarchiques, qualitatives, aristocratiques et traditionnelles » (73). Il faut entendre par là une Droite qui, non seulement rejette la Révolution de 1789 et ses suites, mais qui s'efforce de maintenir vivants l'ensemble des principes, des attitudes mentales et des valeurs spirituelles caractéristiques d'une conception métaphysique de l'existence dérivée de la « Tradition primordiale ». Cette définition reste toutefois ambiguë, non seulement en raison de la polysémie du mot « Droite » — il y a eu dans l'histoire beaucoup de droites différentes, dont chacune se considérait bien entendu comme la seule authentique — et du fait qu'à bien des égards le clivage gauche-droite apparaît aujourd'hui de plus en plus relatif, mais aussi du fait même de l'extrême originalité de la pensée évolienne, qui semble la rendre irréductible à toute famille politique instituée.

Déterminer et qualifier avec exactitude la position politique d'Evola est en fait plus difficile qu'il n'y paraît. Beaucoup de choses, à commencer par sa critique de la démocratie et ses prises de position en faveur d'une forme d'autorité transcendante et absolue, le rapprochent à première vue du courant monarchiste et contre-révolutionnaire. Il s'est d'ailleurs lui-même déclaré maintes fois partisan de la monarchie. « On peut affirmer avec de solides raisons, écrit-il par exemple, qu'une vraie Droite sans monarchie est privée de son centre de gravité et de fixation naturel » (74). Ou encore : « Il nous est très difficile de concevoir une vraie Droite en l'absence d'une monarchie » (75). Cependant, son anti-christianisme, son apologie des « sociétés d'hommes », sa faveur pour les doctrines ésotériques et orientales, sa condamnation de la politique des rois de France, voire la manière dont il fait aller rigoureusement de pair monarchisme et aristocratisme (76), peuvent difficilement être acceptés (et de fait ont fréquemment été rejetés) par les milieux royalistes et contre-révolutionnaires. Lui-même n'aurait d'ailleurs jamais pu souscrire à l'opinion de Louis de Bonald selon laquelle « l'homme n'existe que pour la société, et la société ne le forme que pour elle » (77). Sa critique des royaumes nationaux et de l'Etat-nation l'éloigne par ailleurs radicalement de la famille nationaliste. Inversement, sa conception absolutiste de la souveraineté contredit d'emblée les idées fédéralistes, selon lesquelles c'est du « bas » que doit provenir la volonté de fédérer les autonomies locales. Sa pensée, enfin, apparaît inconciliable avec l'écologisme intégral, qui prône un « retour à la Terre-Mère » et refuse de laisser l'homme imposer sans retenue sa « forme » à l'environnement, idées dans lequelles il n'aurait certainement pu voir que de nouvelles manifestations d'un esprit « naturaliste » et « féminin » (78).

On l'a parfois présenté comme le plus éminent représentant italien de ce vaste courant de la pensée politique allemande des années vingt et trente auquel on a donné le nom de « Révolution conservatrice ». Ce n'est pas entièrement faux, et il est certain qu'il s'est lui-même senti proche d'au moins certains représentants de ce courant. On sait du reste que pendant une grande partie de sa vie, Evola s'est tourné vers l'Allemagne, non seulement parce que sa doctrine le portait tout naturellement vers la « Lumière du Nord », mais encore parce qu'il espérait trouver dans ce pays, dont il parlait parfaitement la langue, une reconnaissance qu'avant la dernière guerre mondiale, il n'avait guère pu trouver dans le sien. Pourtant, cette étiquette de

« révolutionnaire conservateur » ne lui convient qu'imparfaitement.

Les milieux « *völkisch* », qui furent les premiers à s'intéresser à lui en raison de son « paganisme » (79), s'aperçurent rapidement que l'idée qu'il se faisait des origines « nordiques » différait totalement de la leur. S'ils pouvaient s'accorder avec son goût pour l'ésotérisme, ces milieux ne pouvaient en effet accepter une vision purement métaphysique de l'antiquité « indogermanique », sans racines immédiates dans le sang et le sol. La critique faite par Evola de la notion de peuple (*Volk*), son antinatalisme et son antibiologisme affirmés, son élitisme, ses positions favorables à un « Ordre » composé d'hommes célibataires, se situaient aux antipodes de leur propre idéal, communautaire, populiste et assurément plus aristo-démocratique qu'aristo-monarchique. Dans ces milieux, déjà peu favorables à la latinité (« *Los von Rom !* » était l'un de leurs mots d'ordre favoris), le primat attribué à l'Etat par Evola et son hostilité envers les valeurs féminines (80) ne pouvaient être regardés que comme des traits « typiquement méditerranéens ». Evola n'eut d'ailleurs pas de contacts très durables avec les *Völkische*.

Il eut un peu plus de succès avec le groupe des jeunes-conservateurs (Edgar J. Jung, Othmar Spann, Wilhelm Stapel, Albrecht Erich Günther, Karl Anton Rohan, etc.), qui étaient par principe plus ouverts au monde latin et avec lesquels il eut l'occasion d'engager une relation plus suivie. Au lendemain de son discours prononcé en 1934 à Berlin devant le Herrenklub, que présidait le baron Heinrich von Gleichen, il put même éprouver le sentiment d'évoluer dans son « milieu naturel ». Mais là encore, il ne faut pas exagérer l'impact que ses idées purent avoir. Malgré quelques échos favorables — le témoignage de Gottfried Benn sur *Révolte contre le monde moderne*, qui fut traduit en Allemagne en 1935, est régulièrement cité —, la réception de la pensée évolienne en Allemagne n'a jamais eu avant 1945 qu'un impact assez limité. Même dans les revues jeunes-conservatrices, où le nom d'Evola apparaît parfois, il n'a jamais constitué une véritable référence. La raison majeure en est probablement que la conception évolienne du monde faisait appel à des concepts métaphysiques « traditionnels » trop éloignés d'une mentalité néoconservatrice germanique largement façonnée par l'héritage romantique. La notion d'Empire (*Reich*) tout comme l'« éthique prussienne » occupaient certes une grande place dans les préoccupations des jeunes-conservateurs, qui se sont toujours intéressés à la dimension historique des problèmes politiques, et chez qui l'élément aristocratique était en outre bien représenté. L'intérêt porté par Evola à la « Tradition primordiale », à la « spiritualité olympienne » ou, plus encore, à l'ésotérisme leur était en revanche assez étranger. Chez la plupart d'entre eux, la notion de *Volk* conservait depuis Herder une charge éminemment positive et, suivant la tradition germanique, il leur paraissait extravagant de placer, comme c'était le cas dans l'anthropologie « traditionnelle » à laquelle adhérait Evola, l'« esprit », qu'ils suspectaient volontiers de véhiculer une conception abstraite et rationalisée de l'existence, au-dessus de l'« âme », qu'ils regardaient au contraire comme la dépositaire privilégiée de l'« authenticité » du peuple (81).

La critique que fait Evola de la technique pourrait amener à le rapprocher de

Heidegger, mais sa métaphysique est inconciliable avec l'ontologie heideggerienne, qu'il dénonce d'ailleurs avec un total manque de nuances dans *Masques et visages du spiritualisme contemporain*. Sa critique de l'obsession économiste et l'importance centrale qu'il attribue à l'Etat (dont il fait lui aussi le grand *katechon*, le grand « ralentisseur » du déclin) pourraient de même le placer au voisinage de Carl Schmitt, mais son refus de reconnaître l'autonomie du politique, en même temps que son indifférence pour les questions constitutionnelles, son insistance sur le caractère « éthique » de la souveraineté et la façon dont il soutient que la « signification originelle de l'Etat » renvoie à une « formation surnaturelle » (82), l'en éloignent complètement. Il est par ailleurs tout aussi loin du « premier Jünger » — malgré l'intérêt justifié qu'il a porté au *Travailleur* (83) —, en raison de la faveur que celui-ci accordait à la technique, que du « second Jünger », en raison de ses préoccupations « naturalistes ». Quant à Spengler, il a lui-même eu l'occasion, dans sa préface à la première édition italienne du *Déclin de l'Occident*, dont il fut le traducteur, d'expliquer en quoi sa propre théorie des cycles différait de l'approche spenglerienne de la « morphologie » des cultures (84). Bref, il n'y a aucun auteur de la Révolution conservatrice auquel on pourrait véritablement l'assimiler ni même le comparer.

Fascisme et national-socialisme

Ses relations avec le fascisme et le national-socialisme sont encore plus complexes. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner dans le détail ce que fut la vie de Julius Evola durant le *Ventennio* mussolinien, ni l'évolution de ses idées durant cette période. Il s'en est lui-même longuement expliqué dans les deux éditions successives de son livre sur le fascisme (85), ainsi que dans son autobiographie. On rappellera seulement qu'il fut jusqu'en 1928 au moins l'ami du ministre Giuseppe Bottai, et plus durablement celui de Giovanni Preziosi, qui lui ouvrit les colonnes de sa revue *La Vita italiana*, et de Roberto Farinacci, qui lui permit à partir de 1934 de disposer deux fois par mois d'une page spéciale (« Diorama filosofico ») dans le quotidien *Il Regime fascista*. Il rencontra par ailleurs Mussolini deux ou trois fois pendant la guerre (86).

Evola lança en février 1930 une revue intitulée *La Torre*, qui, critiquée durement par certains milieux officiels, dut cesser de paraître dès le 15 juin de la même année, après avoir publié seulement dix numéros (87). Dans le cinquième numéro, daté du 1er avril, il écrivait : « Nous ne sommes ni "fascistes" ni "antifascistes". L'"antifascisme" est nul. Mais pour nous [...] ennemis irréductibles de toute idéologie plébéienne, de toute idéologie "nationaliste", de toute intrigue et esprit de "parti" [...] le fascisme est trop peu. Nous voudrions un fascisme plus radical, plus intrépide, un fascisme vraiment absolu, fait de force pure, inaccessible à tout compromis ».

Ce serait un grave contresens d'interpréter ces lignes, qui ont été souvent citées (88), comme la preuve qu'Evola aurait souhaité un fascisme plus extrémiste, « plus fasciste » encore qu'il ne le fut. Le « fascisme vraiment absolu » dont parlait Evola était en fait un fascisme qui aurait fait siens les principes absolus de la Tradition,

c’est-à-dire un fascisme qui aurait été tout à la fois « plus radical » et... moins fasciste. Ce « superfascisme » était en réalité un *suprafascisme*. C’est ce qui apparaît clairement dans la déclaration que devait faire Evola à son procès, en 1951 : « J’ai défendu, et je défends, des “idées fascistes”, non en tant qu’elles étaient “fascistes”, mais dans la mesure où elles reprenaient une tradition supérieure et antérieure au fascisme, où elles appartenaient à l’héritage de la conception hiérarchique, aristocratique et traditionnelle de l’Etat — conception ayant un caractère universel et qui s’est maintenue en Europe jusqu’à la Révolution française. En réalité, les positions que j’ai défendues et que je défends en tant qu’homme [...] ne doivent pas être dites “fascistes”, mais traditionnelles et contre-révolutionnaires » (89). Ce à quoi adhère Evola, c’est donc bien à une conception du monde « supérieure et antérieure » au fascisme, une conception « d’Ancien Régime », ayant un « caractère universel » et à laquelle selon lui le fascisme n’a que partiellement adhéré. Ce qui revient très précisément à dire qu’il n’appréciait dans le fascisme que ce qui n’était pas spécifiquement fasciste — ou, si l’on préfère, qu’il rejetait ce qu’il y avait de plus spécifiquement fasciste dans le fascisme.

Quand on lit le livre qu’Evola a consacré au fascisme et au national-socialisme, on constate d’ailleurs que les reproches qu’il adresse à ces deux régimes politiques ne sont pas minces. Dans le fascisme, il critique la rhétorique nationaliste, l’idée de parti unique, la tendance « bonapartiste » et plébiscitaire du régime, ses aspects moralisateurs et petits-bourgeois, l’échec de sa politique culturelle, sans oublier l’accent mis sur l’« humanisme du travail » (Giovanni Gentile), qu’il interprète comme une sorte d’appel à « une involution de la politique dans l’économie ». On ne s’étonnera pas, en revanche, qu’il mette au crédit du fascisme d’avoir « relevé en Italie l’idée d’Etat », et d’avoir affirmé avec force la primauté de ce dernier sur le peuple et la nation.

Vis-à-vis du national-socialisme, il est plus sévère encore. Synthétisant un ensemble de critiques qu’il eut l’occasion de développer dans ses articles dès le début des années trente (90), il attribue au régime hitlérien le mérite d’avoir perçu la nécessité d’une « lutte pour la vision du monde », mais c’est pour rejeter aussitôt presque toutes les composantes de cette vision. C’est ainsi qu’il dénonce le pangermanisme, le nationalisme ethnique et l’irrédentisme, l’idée même d’un socialisme « national », le racisme biologique — qu’il définit comme associant « une variante de l’idéologie nationaliste à fond pangermaniste et des idées du scientisme biologique » (91) —, le darwinisme social, la « mégalomanie effective » de Hitler, avec ses « lubies millénaristes » et son « esprit complètement plébéien », le « mythe du *Volk* » et l’importance donnée à la « communauté populaire » (*Volksgemeinschaft*), l’idéalisation de la fonction maternelle chez la femme, l’exaltation de la « noblesse du travail » et l’égalitarisme inhérent au Service du travail (92), la liquidation de l’Etat prussien et de la tradition des Junkers, les aspects « prolétariens » d’un régime dépourvu de toute « légitimité supérieure », et même un antisémitisme qui, dit-il, prit chez Hitler la forme d’un « fanatisme obsessionnel ».

On le voit, la liste est longue. Et pourtant, il est incontestable qu’Evola a

également considéré que le fascisme et le national-socialisme se situaient globalement « du bon côté ». Si d'une part, il ne leur a pas ménagé ses critiques, de l'autre, il a explicitement présenté ces critiques comme témoignant, non pas d'une opposition de principe (« l'antifascisme est nul »), mais plutôt d'une volonté ou d'un désir de « rectifier » ce qui lui apparaissait comme autant d'erreurs ou d'insuffisances graves. Pour dire les choses autrement, alors qu'Evola n'a jamais été fasciste ni national-socialiste au sens strict du terme, il n'en a pas moins eu le sentiment que, tout compte fait, ces régimes valaient quand même mieux que leurs adversaires, et que leurs nombreux défauts pouvaient être « corrigés ». Ce sentiment peut surprendre, car lorsqu'on voit tout ce qu'Evola reproche au fascisme et au national-socialisme, on se demande parfois ce qui reste encore qui soit susceptible de susciter sa sympathie. C'est donc sur ce sentiment qu'il faut s'interroger.

Il ne fait pas de doute que ce dont Evola crédite d'abord le fascisme et le national-socialisme tient dans leur « anti-illuminisme » et leur antidémocratisme affiché. Fascisme et national-socialisme représentent fondamentalement à ses yeux une réaction contre les idées de 1789, et même si la forme donnée à cette réaction a été des plus contestables — puisqu'il constate chez eux la présence persistante de traits typiquement « démocratiques » —, il reste que pour lui une telle réaction était au départ salutaire. Evola en tire la double conclusion de la parenté de fond du fascisme et du national-socialisme, et de la possibilité de les « rectifier » dans un sens plus « traditionnel » en les « ramenant à leurs origines propres ». Le fait que ces deux régimes aient eu à combattre les mêmes adversaires que lui, des démocrates libéraux aux socialistes et aux communistes, était évidemment de nature à le confirmer dans cette opinion.

Ce que l'historiographie contemporaine a permis d'établir à propos du fascisme et du national-socialisme conduit cependant à se demander si, dans cette appréciation, Julius Evola ne s'est pas tragiquement trompé. Il n'est en effet nullement évident que les régimes fasciste et national-socialiste aient véritablement appartenu au « même monde », et moins évident encore qu'ils se soient jamais inscrit dans l'univers spirituel d'Evola, c'est-à-dire dans cette « tradition supérieure et antérieure », à « caractère universel », qui aurait véhiculé depuis toujours la « conception hiérarchique, aristocratique et traditionnelle de l'Etat » qui s'est « maintenue en Europe jusqu'à la Révolution française ». Le caractère totalitaire du national-socialisme ne saurait aujourd'hui être sérieusement contesté, alors que le fascisme est plus généralement classé parmi les régimes autoritaires. De Renzo De Felice à Ernst Nolte, les différences d'inspiration idéologique des deux régimes ont en outre été maintes fois soulignées. Révélateur est à cet égard le fait que, pour Evola, le mérite principal du fascisme fut d'avoir affirmé la « prééminence de l'Etat sur le peuple et la nation », alors que c'est précisément ce que les théoriciens nationaux-socialistes lui reprochaient le plus. La parenté du régime national-socialiste avec le régime bolchevik, qui est sans doute la forme politique qui répugnait le plus à Julius Evola, est par ailleurs aujourd'hui de mieux en mieux reconnue, comme en témoignent, pour ne citer qu'eux, les travaux de Hannah Arendt, Raymond Aron, François Furet ou Stéphane Courtois. Enfin, le lien profond des deux régimes avec cette modernité qu'Evola rejetait de toutes ses forces, a lui aussi été mis en lumière à

maintes reprises. Derrière une rhétorique volontiers archaïsante, fascisme et national-socialisme ont constitué des phénomènes résolument *modernes* qui, comme tels, donnaient une importance centrale au développement scientifique, technique et industriel, en même temps qu'ils faisaient une large place à la mobilisation politique des masses. Mussolini l'avait d'ailleurs déclaré avec netteté : « Les négations fascistes du socialisme, de la démocratie, du libéralisme, ne doivent [...] pas faire croire que le fascisme entend ramener le monde à ce qu'il était avant 1789, date qui est considérée comme l'année d'inauguration du siècle démo-libéral. On ne revient pas en arrière. La doctrine fasciste n'a pas choisi de Maistre pour prophète » (93).

Caractéristique d'une telle équivoque est l'attention qu'à l'intérieur du IIIe Reich Evola a portée à la SS, très probablement parce que celle-ci se présentait comme un « Ordre » et que la notion d'Ordre jouait, comme on l'a vu, un rôle central dans sa pensée politique. Evola eut d'ailleurs l'occasion, en 1938, d'effectuer pour le compte de la revue de Preziosi un reportage sur les célèbres « *Ordensburgen* » nationaux-socialistes (94). Mais derrière un même mot peuvent se cacher des réalités fort différentes. Himmler pouvait bien être personnellement fasciné par les Chevaliers teutoniques et le souvenir des « anciens Germains », sa conception du monde n'en était pas moins aux antipodes de celle d'Evola. La SS n'était elle-même nullement conçue comme une « société d'hommes », comme une « élite définie par une solidarité exclusivement virile » et tendant à la « personne absolue » : chacun de ses membres était au contraire tenu de fonder un foyer s'inscrivant dans une « lignée héréditaire ». Plus encore que le parti nazi lui-même, la SS faisait du « matérialisme biologique » le centre même de sa vision du monde (95).

Evola n'a donc probablement pas pris toute la mesure de la volonté du fascisme et du national-socialisme de lutter contre les idéologies qu'il combattait lui-même, non seulement par des moyens modernes, mais également au nom d'une autre forme de modernité. D'où toute l'ambiguïté de sa position. Il appréciait dans le fascisme ce qui n'était pas spécifiquement fasciste, mais « traditionnel », tout en croyant possible de « rectifier » le fascisme en l'amenant à abandonner ce qui lui appartenait en propre — sous-estimant ainsi l'importance de ce qui, dans le fascisme, faisait qu'il était le fascisme et non pas autre chose. Philippe Baillet a pu parler à ce propos de « surestimation des potentialités "réactionnaires" » du fascisme et du national-socialisme, « à cause de laquelle [Evola] passa à côté de ce qui fondait en propre ces deux régimes et leur conférait leur spécificité » (96). La question que l'on peut se poser est de savoir si le fascisme « rectifié » comme le souhaitait Evola aurait encore eu quelque chose à voir avec le fascisme.

L'influence politique d'Evola

L'influence proprement politique de Julius Evola n'a véritablement commencé à s'exercer qu'après la Deuxième Guerre mondiale, singulièrement après la publication d'*Orientations* et des *Hommes au milieu des ruines*. C'est d'ailleurs également à partir des années cinquante que ses adversaires ont commencé à voir en lui, de

manière excessivement sommaire, un « doctrinaire fasciste », alors qu'il n'avait guère été reconnu comme tel sous le fascisme réellement existant. Cette influence politique s'est évidemment exercée d'abord en Italie, avant de se manifester en France à partir du début des années soixante-dix, puis en Espagne, en Amérique latine, en Allemagne et dans les pays de l'Est.

Il ne fait pas de doute que la pensée politique évolienne a surtout séduit des courants apparentés directement ou indirectement à la droite radicale. Des groupes se réclamant d'une « droite révolutionnaire » ont trouvé dans son œuvre une cohérence doctrinale incontestable, en même temps que des mots d'ordre d'une radicalité critique propres à conforter leurs positions. D'autres groupes, sympathisants d'un « fascisme extrême », voire parfois du national-socialisme, ont également repris à leur compte certaines de ses idées, en passant sous silence les critiques extrêmement dures qu'il avait adressées au régime hitlérien. Mais l'influence politique d'Evola ne s'est pas limitée à ces milieux. Des royalistes ont également pu tirer profit de ses multiples plaidoyers en faveur du système monarchique. Des individualistes radicaux se sont appuyés sur sa pensée pour justifier leur mépris narcissique de la « plèbe » et leur détestation du monde moderne. De jeunes militants des partis de droite classiques ont trouvé dans ses livres de quoi nourrir une intransigeance à laquelle leurs propres dirigeants ne répondaient pas. Et même certains catholiques traditionalistes ont pu s'inspirer de son apologie de la « Tradition », ainsi qu'en a témoigné Fausto Gianfranceschi, selon qui, malgré les critiques souvent méprisantes adressées par Evola au christianisme, « ses ouvrages, paradoxalement, réussissaient, chez ceux d'entre nous qui étaient [catholiques], à renforcer la conviction que la philosophie pérenne de l'Eglise était la seule forme de pensée vivante ou institutionnalisée capable de dicter des règles d'action et de jugement à ceux qui ne se laissaient pas capter par les idéologies matérialistes » (97). Cette diversité est elle aussi significative.

Si Evola a séduit la droite radicale, c'est évidemment d'abord par sa propre radicalité idéologique, par sa critique sans compromis du monde actuel, comme par sa capacité d'opposer à la modernité triomphante une série de négations abruptes, contrepartie chez lui d'un ensemble d'« affirmations souveraines ». Mais la faveur dont il a toujours joui dans ces milieux n'est pas non plus exempte d'ambiguïté. La droite radicale, par exemple, s'est toujours plus volontiers déclarée « révolutionnaire » que « réactionnaire ». Ce n'est pas le cas d'Evola. Il lui est certes arrivé d'écrire, en référence implicite à la Révolution conservatrice allemande, que « par rapport à tout ce qui forme aujourd'hui la civilisation et la société modernes, on peut dire effectivement que rien n'est aussi révolutionnaire que la Tradition » (98). En règle générale, cependant, il s'est plutôt montré réticent à utiliser ce terme, mettant fréquemment en garde contre l'« âme secrète » du mot « révolution », tandis qu'il a constamment fait reproche à la Droite de ne pas oser s'affirmer fièrement « réactionnaire » — si bien que l'on pourrait dire que sa pensée, fondée sur l'« idée hiérarchique intégrale », exprime avant tout une forme particulière de *radicalité réactionnaire*.

De même, la droite radicale a fréquemment été plus admiratrice du fascisme de la République sociale que du fascisme « classique » d'avant 1943. Or, là encore, Evola professait l'opinion inverse. Il avait certes de l'admiration pour l'« aspect combattant et légionnaire » (99) de la République sociale, mais le tournant « républicain » du fascisme de Saló, considéré par certains comme un « retour aux sources » initiales du mouvement, représentait à ses yeux une « régression involutive » : « De notre point de vue, écrit-il, il n'y a à cet égard rien à tirer du fascisme de la République sociale » (100).

La droite radicale, enfin, a souvent manifesté une sympathie plus ou moins explicite envers n'importe quelle forme de radicalité, même de gauche ou d'extrême gauche. Cette droite, d'une façon générale, tend à s'identifier au « peuple », à prôner un socialisme « national », à se poser en « gauche de la droite », et se déclare volontiers plus proche d'un révolutionnaire de gauche, fût-il bolchevik (ou « national-bolchevik ») que d'un bourgeois. Evola, dont il faut au passage remarquer qu'il a très rarement désavoué ceux qui se réclamaient de lui, n'a jamais adopté aucune de ces attitudes ni soutenu aucune de ces opinions. Sa méfiance vis-à-vis du « peuple », son refus explicite de ce qu'il appelait l'« idéal social », son hostilité extrême au bolchevisme l'en empêchaient de manière absolue. Il affichait certes un point de vue nettement « antibourgeois », mais c'était pour souligner aussitôt que le bourgeoisisme peut être contesté « par le haut » aussi bien que « par le bas », ajoutant que l'antibourgeoisisme de gauche, ouvrier ou socialiste, doit être rejeté parce qu'il mène « encore plus bas ». Pour Evola, tout dépendait en fin de compte de ce au nom de quoi on déclarait vouloir combattre la bourgeoisie. L'antibourgeoisisme était pour lui acceptable, et même nécessaire, au nom d'une « conception supérieure, héroïque et aristocratique de l'existence » (101), mais il ne l'était pas au nom de n'importe quel idéal. De même, bien qu'il lui soit arrivé de créditer l'américanisme ou le libéralisme d'un pouvoir dissolvant supérieur à celui du communisme (102), il n'est pas douteux que le bolchevisme représentait pour lui quelque chose de bien pire que le libéralisme bourgeois, précisément parce qu'il correspondait dans son système à une aggravation, à un point d'aboutissement (la « nuit » par rapport au « crépuscule »). C'est encore un point sur lequel sa pensée s'écarte de celle de la droite radicale ou « révolutionnaire », pour laquelle le règne du libéralisme bourgeois est bien pire encore, plus destructeur et plus décomposant, que le communisme ne l'a jamais été.

Retour à l'« apoliteia »

Les dernières lignes des *Hommes au milieu des ruines* contiennent une interrogation analogue à celle qui figurait déjà en conclusion d'*Orientations* : « Reste à voir combien il reste d'hommes demeurant encore debout, parmi tant de ruines ». Implicitement, cette interrogation revient à poser la question de la possibilité même d'une action politique qui s'inspirerait des principes « traditionnels ». A cette question, Evola n'a pas tardé à répondre lui-même par la négative. Dès 1961, dans *Chevaucher le tigre*, il soulignait « l'impossibilité d'agir de manière positive dans le sens d'un retour réel et général au système normal et traditionnel » (103). Dans son

autobiographie, parue en 1963, il affirmait sa « conviction que rien ne peut être fait pour provoquer une modification importante dans cette situation, pour agir sur des processus qui ont désormais, après les derniers écroulements, un cours irréparable [...] Il n'existe plus rien, dans le domaine politique et social, qui mérite vraiment un total dévouement et un engagement profond » (104). Un an plus tard, dans la première édition du *Fascisme vu de droite*, il déclarait : « Il faut dire qu'aujourd'hui il n'y a pas en Italie une Droite digne de ce nom » (105). Enfin, peu de temps avant sa mort, dans la deuxième édition du *Chemin du Cinabre*, il écrivait : « En dehors de l'adhésion de représentants des jeunes générations, attirés surtout par les fondements que les doctrines traditionnelles offrent à une orientation de Droite, les personnes qualifiées arrivées à maturité qui, dans le domaine des études et en partant des positions que j'ai défendues ou fait connaître, sont allées plus loin par des développements personnels sérieux, méthodiques et médités [...] ces personnes sont pratiquement inexistantes » (106).

C'est précisément parce qu'il s'était convaincu que rien ne pouvait plus être accompli dans le domaine des fins extérieures, qu'Evola publie en 1961 *Chevaucher le tigre*, ouvrage dans lequel il s'efforce d'indiquer à nouveau des « orientations existentielles », mais cette fois dans une perspective strictement « individuelle ». Sans bien entendu modifier en quoi que ce soit ses principes, Julius Evola, dans ce livre, abandonne radicalement toute perspective politique et rabat ce qu'il est possible de faire sur le for intérieur. « Nous avons fait allusion, écrit-il [...] au petit nombre de ceux qui, aujourd'hui, par tempérament et par vocation, croient encore, malgré tout, à la possibilité d'une action politique rectificatrice. C'est pour guider l'orientation idéologique de ceux-là que nous avons écrit, il y a quelques années, *Les hommes au milieu des ruines*. Mais, en raison des expériences que nous avons faites depuis, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ouvertement que les conditions nécessaires pour aboutir à un résultat quelconque, appréciable et concret, dans une lutte de ce genre, font actuellement défaut [...] La seule norme valable que cet homme [celui qui reste fidèle à la Tradition] puisse tirer d'un bilan objectif de la situation, c'est l'absence d'intérêt et le détachement à l'égard de tout ce qui est aujourd'hui "politique". Son principe sera donc celui que l'Antiquité a appelé l'*apoliteia* » (107).

Rien ne pouvant plus être accompli dans le domaine politique, mieux vaut désormais prendre congé et se réfugier dans l'*apoliteia*, c'est-à-dire dans le détachement. Evola invite donc les « hommes différenciés », ceux qui se sentent « absolument hors de la société », à « abandonner tout but positif extérieur, rendu irréalisable par une époque de dissolution comme la nôtre » (108), pour se concentrer sur l'« agir sans agir », sur la construction et le perfectionnement de soi, sur la conquête d'une position spirituelle inexpugnable, d'une patrie intérieure « qu'aucun ennemi ne pourra jamais occuper ni détruire » (109). Cette position n'est pas sans évoquer celle de l'Anarque d'Ernst Jünger, sans toutefois se confondre avec elle. Elle rend obsolète toute espérance politique et décourage toute velléité d'action dans la vie publique : « Rien ne peut être fait » (110).

Il semble bien qu'Evola ait alors refermé comme une longue parenthèse, pour en revenir à certaines attitudes de sa jeunesse « rectifiées » par son itinéraire intérieur. C'est ce qu'il dira lui-même lorsqu'évoquant *Chevaucher le tigre*, il écrira dans son autobiographie : « Un cycle se ferme avec ce livre, en ce sens que je suis en quelque sorte revenu aux positions de départ, vers lesquelles m'avait poussé dans ma prime jeunesse une impulsion profonde, bien que parfois inconsciente, qui devait me mener à une négation radicale des valeurs et du monde existants » (111). Le repli sur le for intérieur ramène en effet à l'époque de l'Individu absolu, de cet individu solitaire qui, ne voulant dépendre de rien d'extérieur à lui-même, et regardant donc nécessairement l'Autre comme privation, altération ou déficience contaminante, en était venu à la « négation radicale du monde existant ».

Quelles sont les raisons de cette impossibilité d'une politique « traditionnelle » ? Celles dont fait état Evola sont bien entendu strictement conjoncturelles : ce sont les circonstances du moment qui interdisent la mise en œuvre concrète de tout principe politique « vrai ». Ces circonstances étant apparemment liées à l'état de dégradation ou de dissolution du monde extérieur, il est légitime d'en conclure qu'il y a un rapport direct entre le fait qu'on ne puisse plus rien faire sur le plan politique et le fait que, dans la conception « traditionnelle » de l'histoire qui est celle d'Evola, le moment actuel correspond à une « fin de cycle », phase crépusculaire, terminale, fréquemment assimilée au *kali-yuga* des Indiens ou à l'« âge du loup » de la tradition nordique.

Mais il est clair que cette idée de « fin de cycle » a par elle-même quelque chose de paralysant ou d'incapacitant. Si l'on vit dans une fin de cycle et si rien ne peut empêcher ce cycle d'aller à son terme, où peut bien résider la « liberté fondamentale de mouvement », sinon dans le for intérieur ? C'est ce qu'avait bien compris Alain Daniélou, qui écrivait : « Dans un monde qui court à sa perte, selon la théorie des cycles, il n'y a de salut qu'individuel » (112). Dans une telle perspective, il y a en effet quelque paradoxe à prôner une action politique quelle qu'elle soit, puisque l'accomplissement du cycle actuel et le surgissement d'un nouveau cycle sont censés résulter, non de l'action des hommes, mais des lois absolues de la métaphysique. L'action politique suppose l'espoir de parvenir à un but. Or, quel but peut-on s'assigner dans un monde qui est voué à sa fin ? L'action politique implique aussi, par définition, la réversibilité des situations jugées indésirables. Or, du point de vue de la théorie des cycles, la crise du monde moderne se caractérise par son irréversibilité. Quand Evola déclare que la bataille est déjà « matériellement perdue », on comprend sans peine que, perdue matériellement, elle peut ne pas l'être spirituellement. Mais quel sens *politique* donner à ce propos ?

Evola écrit pourtant que « ce sont les hommes, tant qu'ils sont *vraiment* des hommes, qui font et défont l'histoire » (113). Mais il dit aussi que l'histoire est une « entité mystérieuse » qui « n'existe pas », qu'elle n'est qu'un « mythe » que l'on doit « combattre » : « penser en termes d'histoire est absurde ». Enfin, il dénonce tout historicisme, en allant jusqu'à écrire que lorsqu'on a rejeté l'historicisme, « le passé cesse d'être quelque chose qui détermine mécaniquement le présent » (114). Jean-

Paul Lippi en conclut que « la critique fondamentale qu'Evola adresse à l'historicisme, c'est que celui-ci rend impossible à qui l'adopte toute prise de position volontariste et par conséquent véritablement libre » (115). La question se pose toutefois de savoir si ce point de vue est plus compatible avec la théorie des cycles. Le volontarisme politique n'est-il pas rendu tout aussi « impossible » par l'affirmation d'un déclin obligé que par celle d'un progrès inéluctable ?

En réalité, ce qu'Evola rejette le plus foncièrement, ce n'est pas tant l'historicisme proprement dit que l'optimisme inhérent aux formes modernes d'historicisme, à commencer par l'idéologie du progrès. Le tableau général qu'il dresse dans *Révolte contre le monde moderne*, par exemple, donne en effet à l'histoire un sens bien précis — à la fois comme direction et comme signification. Evola cherche lui aussi, au-delà du simple enchaînement des événements, à identifier les lignes de fond du développement historique — et les moments ou les étapes de l'histoire qu'il juge les plus significatifs ne diffèrent guère de ceux que l'idéologie du progrès a elle-même retenus. Il se contente de les doter d'un coefficient de valeur rigoureusement opposé. Tout en dépeignant les sociétés « traditionnelles » comme des sociétés anhistoriques, ou tout au moins indifférentes à l'histoire, Evola ne rejette donc nullement la notion de « sens de l'histoire », qui est d'ailleurs inhérente à la théorie des cycles. Interprétant l'histoire, non comme mouvement progressif perpétuellement ascendant, mais comme mouvement constamment descendant, comme déclin toujours accentué, il affirme seulement que ce « sens » est purement négatif : il y a bien « progrès », mais progrès dans le déclin (116) ! Révélateur à cet égard est le fait qu'il dénonce dans le marxisme une forme évidente d'historicisme, tout en reconnaissant à Marx le mérite d'avoir tenté de « définir une direction générale de marche de l'histoire en fonction de phases bien précises » (117). C'est pourquoi il propose « un schéma historiographique qui, en une certaine mesure, correspond au schéma marxiste, et qui, comme ce dernier, considère les processus généraux et essentiels au-delà des facteurs contingents, locaux et nationaux, mais qui, toutefois, indique comme régression, écroulement et destruction ce qui, au contraire, est exalté par le marxisme comme un progrès et comme une conquête de l'homme » (118). En d'autres termes, Evola critique fondamentalement l'historicisme au nom d'un historicisme en sens contraire, l'idéologie de la décadence constituant comme le miroir inversé, le calque négatif de l'idéologie du progrès : ce qui est impensable, dans les deux cas, c'est que l'histoire puisse à tout moment rouler dans n'importe quel sens. Il en résulte une évidente tension entre cette philosophie de l'histoire, où l'inéluctable résulte d'une sorte de fatalité métaphysique, inhérente au mouvement même de l'histoire, et l'importance que donne par ailleurs Evola à l'idée de volonté, de puissance absolue et de liberté inconditionnée.

Mais l'impossibilité d'une politique « traditionnelle » ne résulte peut-être pas seulement de facteurs liés à la conjoncture et à la théorie des cycles. La politique que propose Evola est une politique qui s'ordonne à des idées et des principes absolus. C'est en d'autres termes une politique idéale. Or, si l'on pose que la politique est avant tout l'art du possible, et que le possible est d'abord affaire de contexte et de situation, une politique idéale risque fort d'apparaître comme une contradiction dans les termes. Se situant d'emblée au niveau des principes, Evola

place son exigence très haut, ce qui est en soi louable. Mais le problème avec les idées pures est que la meilleure manière qu'elles ont de rester pures est de ne jamais se concrétiser dans la réalité : les horizons les plus élevés sont aussi les plus inatteignables. De ce point de vue, il y a une contradiction certaine entre la *politique*, qui s'inscrit toujours dans le relatif et ne constitue jamais qu'une modalité de l'action historique, et une *tradition* qui se veut d'emblée métahistorique, c'est-à-dire absolue. Evola, pourrait-on dire, a exercé une incontestable influence politique alors même que les idées qu'il proposait rendaient l'action politique plus problématique. La « politique évolienne » — distincte de la critique évolienne de la politique — semble ainsi conduire à ne plus faire de politique du tout.

*

Tant par son contenu que par l'influence que ce livre a exercée, *Les hommes au milieu des ruines* constitue sans conteste un ouvrage important du point de vue d'une historiographie des idées de Droite. Près d'un demi-siècle après sa publication, la validité et l'actualité des idées qu'on y trouve exprimées dépendent évidemment dans une large mesure du degré d'adhésion du lecteur. Pour notre part, ce sont surtout certaines des critiques formulées par Evola qui nous paraissent de nature à inspirer une réflexion par ailleurs attentive à l'évolution du monde actuel. Même si l'on n'en partage pas les prémisses, la critique évolienne de l'Etat-nation, par exemple, conserve une forte pertinence à une époque où cette forme politique, emblématique de la modernité, apparaît chaque jour un peu plus frappée d'impuissance et d'obsolescence. Il en va de même de sa critique de la « superstition moderne du travail », qui rejoint certaines observations de Hannah Arendt, en même temps que cette profonde remarque de Friedrich Nietzsche : « Chaque jour le travail accapare davantage la bonne conscience à son profit : le goût de la joie s'appelle déjà "besoin de repos" ; il commence à rougir de lui-même [...] Eh bien, autrefois, c'était le contraire : c'était le travail qui donnait des remords » (119).

Evola a également eu le grand mérite, à une époque où la chose n'était pas si courante, de dénoncer avec force toute conception générale de la vie ou de la société qui se fonde sur le seul plan de l'économie, ou lui attribue en dernière instance un rôle décisif. Même si l'on ne sait pas toujours très bien si Evola se borne à ramener l'économie à une place subordonnée ou s'il lui donne une importance minime, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, on ne peut qu'être d'accord avec lui lorsqu'il affirme que « ce n'est pas la valeur d'un système économique ou d'un autre qu'il faut mettre en question, mais celle de l'économie en général » (120), ou lorsqu'il stigmatise avec bonheur cette obsession économiste qui « a pris l'homme corps et âme et l'a finalement condamné à une course sans répit, à une expansion illimitée de l'agir et du produire » (121). Evola le dit très justement, « la véritable antithèse ne se situe [...] pas entre capitalisme et marxisme, mais entre un système où l'économie est souveraine, quelle que soit sa forme, et un système où elle se trouve subordonnée à des facteurs extra-économiques, à l'intérieur d'un ordre beaucoup plus vaste et plus complet, de nature à conférer à la vie humaine un sens profond et à permettre le développement de ses possibilités les plus hautes » (122).

Mais en dernière analyse, et comme toujours chez Evola, c'est sans doute dans le domaine de l'éthique que l'on trouve chez lui les considérations les plus propres à inspirer la réflexion de tous les jours. Ainsi lorsqu'il dit que « la mesure de ce que l'on peut exiger des autres est donnée par ce que l'on sait exiger de soi-même » (123), lorsqu'il rappelle que « la puissance se fonde sur la supériorité, et non la supériorité sur la puissance » (124), ou encore lorsqu'il décrit l'antagonisme entre le système de l'honneur et la dignité indistinctement accordée à tout un chacun. En de telles pages, les hommes autant que les femmes peuvent prendre des leçons.

A. B.

1. On sait qu'Evola, suite à un bombardement subi à Vienne en 1945, ne revint à Rome, après avoir été soigné en Autriche, qu'au bout de trois années. Il n'y resta d'ailleurs que pour une brève période, puisqu'il passa encore deux ans et demi dans différentes cliniques de Bologne. Evola ne se réinstallera de façon durable dans la capitale italienne qu'au printemps 1951. Cependant, dès le mois d'avril 1951, il est arrêté et emprisonné sous l'accusation d'être l'inspirateur de deux groupes néofascistes clandestins, les FAR (Fasci di Azione rivoluzionaria) et la Légion noire. Il fut acquitté à l'issue de son procès, le 29 décembre 1951, après avoir été détenu pendant six mois.

2. *Le chemin du Cinabre*, Archè-Arktos, Milano-Carmagnola 1982, p. 162. Nous citons ici les ouvrages d'Evola d'après leur édition la plus récente.

3. Cf. notamment son entretien avec Gianfranco de Turris, in *Il Conciliatore*, 15 janvier 1970, pp. 16-19.

4. Il a paru en Italie depuis 1950 près de douze éditions différentes d'*Orientations*, dont un certain nombre quasiment clandestines. S'y ajoutent deux traductions françaises intégrales (« Orientations », in *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris 1977, pp. 29-54, trad. Pierre Pascal ; *Orientations*, Pardès, Puiseaux 1988, 94 p., trad. Philippe Baillet), deux traductions espagnoles (*Orientaciones*, Graal, Madrid, et Bau, Barcelona 1974, 61 p., trad. Francesco Z. Giorcelli et Sol Muñoz Lafitta ; *Orientaciones*, Imperium, Buenos Aires 1977), ainsi que des traductions grecque (« Prosanotolismoi », in *Anthropines Skeseis*, Athènes, décembre 1972, pp. 28-33 et 50, trad. Harry Guitakos), néerlandaise (*Oriëntaties*, Centro Studi Evoliani, Gent-Brussel 1982, 23 p., trad. Peter Logghe), polonaise (*Orientacje*, Parzival, Chorzów 1993, trad. Bogdan Koziel) et hongroise (*Orientációk*, Stella Maris Kiadó, Budapest 1998, 89 p., trad. Gábor Zsuzsa). *Les hommes au milieu des ruines* a été réédité six fois en Italie, tandis que sa traduction française a fait l'objet de deux éditions différentes (*Les hommes au milieu des ruines*, Sept couleurs, Paris 1972, 252 p., trad. anonyme ; 2e éd. augm. : Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, et Pardès, Puiseaux 1984, 284 p., trad. rév. et complétée par Gérard Boulanger). Il en existe aussi des traductions espagnole (*Los hombres y las ruinas*, Alternativa, Barcelona 1984, 254 p., trad. Marcos Ghio), allemande (*Menschen inmitten von Ruinen*, Hohenrain, Tübingen 1991, 406 p., trad. Rainer M. Natlacen) et anglaise (*Men Among the Ruins. Post-War Reflections of a Radical Traditionalist*, Inner Traditions International, Rochester 2002, trad. Guido Stucco).

5. Cf. notamment les *Saggi di dottrina politica. Crestomazia di saggi politici* (Casabianca-Mizar, Sanremo 1979 ; 2e éd. : *Saggi di dottrina* politica, I Dioscuri, Genova 1989 ; trad. fr. : *Essais*

politiques. Idée impériale et nouvel ordre européen — Economie et critique sociale — Germanisme et nazisme, Pardès, Puiseaux 1988), recueil où l'on trouve des textes développant souvent de façon suggestive des considérations également présentes dans *Les hommes au milieu des ruines* ou abordant des sujets non examinés dans ce livre.

6. Pierre-André Taguieff, « Julius Evola penseur de la décadence. Une "métaphysique de l'histoire" dans la perspective traditionnelle et l'hyper-critique de la modernité », in *Politica Hermetica*, 1, L'Age d'homme, Lausanne 1987, p. 16.

7. Julien Freund, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965, p. 25.

8. *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris 1982, p. 177.

9. *Révolte contre le monde moderne*, L'Age d'homme, Lausanne 1991, pp. 42.

10. Ibid., p. 41.

11. *Les hommes au milieu des ruines*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1984, p. 29.

12. C'est cette attitude que Julien Freund dépeint comme foncièrement « impolitique », la reconduction du politique à la métaphysique n'étant à ses yeux qu'une façon parmi d'autres de lui dénier une essence autonome (pour d'autres auteurs, la politique doit être soumise, rabattue ou placée dans la dépendance de la morale, du droit, de la technique, de l'économie, etc.).

13. Préface à la deuxième édition française d'*Orientations*, Pardès, Puiseaux 1988, p. 9.

14. *Orientations*, op. cit., p. 58.

15. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 41.

16. « On devrait étudier des formules qui transformeraient graduellement l'ouvrier en propriétaire au petit pied » (*Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 172).

17. « Il faudrait que l'anonymat et le désintéressement propres à l'ancien corporatisme resurgissent dans le monde de la technique sous une forme inédite, lucide, essentielle » (ibid., p. 171).

18. *Orientations*, op. cit., pp. 55-56.

19. « Vedute sull'ordine futuro delle nazioni », in *La Vita italiana*, septembre 1941.

20. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 52.

21. « Le socialisme est le socialisme, et lui ajouter l'adjectif "national" n'est qu'un déguisement en forme de cheval de Troie » (*Le fascisme vu de droite. Suivi de : Notes sur le Troisième Reich*, Pardès, Puiseaux 1993, p. 102).

22. C'est cette opposition à tout ce qui est de l'ordre de la quantité et de la seule « nature » qui a conduit Evola à prendre une position nettement antinataliste assez originale dans les milieux « de droite ». N'hésitant pas à parler de « débordement des naissances », et même de « fléau des naissances », en y voyant un avatar de la « puissance du nombre », Evola en appelle avec force à une « politique antidémographique ». Il ne s'interroge toutefois pas plus avant pour connaître les raisons de la moindre fécondité démographique des élites.

23. « Signification de l'aristocratie », in Julius Evola, *Tous les écrits de « Ur » & « Krur » (« Introduction à la magie »). « Krur » 1929*, Archè, Milano 1985, p. 43.

24. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 94.

25. *Orientations*, op. cit., p. 51.

26. Ibid., pp. 77-79.

27. Ibid., p. 55.

28. « L'idée olympienne et le droit naturel », in *L'arc et la massue*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux 1983, pp. 77.

29. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 34.

30. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 64.

31. Ibid., p. 383.

32. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 36.

33. Ibid., pp. 37.

34. *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique. Essai d'analyse structurale*, L'Age d'homme, Lausanne 1998, p. 210.

35. Ibid., p. 12. Cf. aussi p. 179 : « Toute la doctrine politique évolienne s'inscrit dans le schéma général de la bipolarité masculin-féminin et repose sur la conviction que l'Etat peut et doit être l'expression politique de la virilité spirituelle ».

36. *Métaphysique du sexe*, L'Age d'homme, Lausanne 1989, p. 224.

37. Conférence du 10 décembre 1937, prononcée au Studienkreis de Berlin (« Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel », in *Totalité*, octobre 1985, pp. 15-35).

38. « Histoire secrète de la Rome antique : les "Livres sibyllins" », in *Totalité*, juin-août 1978. On notera qu'Evola range les Etrusques et les Pélasges parmi les peuples non indo-européens, affirmation pour le moins discutable (et d'ailleurs aujourd'hui de plus en plus discutée). L'élément grec, pris globalement, a par ailleurs toujours beaucoup moins retenu son attention que l'élément romain.

39. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 34.

40. On reconnaît ici l'influence de Bachofen, en même temps que l'idée, aujourd'hui à peu près abandonnée (sinon dans certains milieux féministes), selon laquelle le culte de divinités féminines ou l'existence d'un système de filiation matrilinéaire va nécessairement de pair avec une véritable « gynécocratie », c'est-à-dire une autorité prépondérante des femmes dans le domaine politique et social. Cf. Julius Evola, *Il matriarcato nell'opera di J.J. Bachofen*, Fondazione Julius Evola, Roma 1990. A ce point de la démonstration, Evola se garde bien d'évoquer l'omniprésent patriarcat de l'ancien Israël. Il oublie pareillement que, dans le panthéon indo-européen, les dieux ne se posent nullement comme en « adversaires » des divinités féminines.

41. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 259 (« composante dissolvante »).

42. *Masques et visages du spiritualisme contemporain. Analyse critique des principaux courants modernes vers le « suprasensible »*, Pardès, Puiseaux 1991, p. 140. Evola, comme on l'a vu, va jusqu'à attribuer une nature « féminine » à l'« idéal sacerdotal », opinion qui ne pouvait que scandaliser René Guénon. S'éprouvant lui-même comme un « guerrier », il affirme que l'élément viril réside, non dans le sacerdoce, mais dans la royauté, ce qui l'amène à définir le « type royal » comme le « type mâle qui détermine et domine la substance originelle conçue comme mère et comme femelle » (« Autorité spirituelle et pouvoir temporel », in Julius Evola, *« Krur » 1929*, op. cit., p. 182). « La royauté, écrit-il encore, a la primauté sur le sacerdoce, précisément comme, dans le symbole, le soleil a la primauté sur la lune, et l'homme sur la femme » (*Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 112).

43. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 346.

44. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 35.

45. Ibid., p. 39.

46. *Chevaucher le tigre*, Guy Trédaniel, Paris 1982, p. 188.

47. « Eticità dell'autarchia », in *Il Regime fascista*, 7 juin 1938.

48. *Métaphysique du sexe*, op. cit., pp. 15-16.

49. Op. cit., p. 73.

50. Ibid., p. 101.

51. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 264.

52. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 59.

53. Op. cit., p. 62.

54. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 37.

55. *Orientations*, op. cit., p. 54.

56. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 9.

57. *Teoria dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino 1927 ; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino 1930. Cf. aussi les écrits de cette période rassemblés in Julius Evola, *L'Idealismo Realistico, 1924-1928*, éd. par Gianfranco Lami, Antonio Pellicani, Roma 1997.

58. Lettre à Mircea Eliade, 28 mai 1930.

59. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 9.

60. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 53.

61. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977 ; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983.

62. « "Cavalcare la tigre" et l'individualismo di Julius Evola », in *La Società degli individui*, 1998, 3, p. 77.

63. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 52. Cf. aussi la 4e partie de *Chevaucher le tigre*, intitulée « Dissolution de l'individu ». Dans son livre de 1928, *Impérialisme païen*, Evola reprend encore ses thèses sur l'« individu absolu », déclarant déplorer avant tout « la décadence, en Occident, de la valeur de l'individualité ». « Bien que cela puisse sembler étrange, écrit-il, on trouve à la base de notre impérialisme des valeurs qui apparaissent également comme présupposées par les formes libérales de la démocratie. La différence tient au fait que, dans le libéralisme, ces valeurs sont affirmées par une race d'esclaves [sic] qui n'ose pas les penser et les vouloir jusqu'au bout, pour et dans l'individu, mais qui les déplace au contraire, de façon illégitime et égalitariste, à la "société" et à l'"humanité" ». Il est révélateur qu'Evola, dans ce passage, loin de dénoncer les présupposés individualistes de la doctrine libérale, reproche au contraire au libéralisme de ne pas oser « les penser et les vouloir jusqu'au bout ». Cette absolutisation de l'individu — par opposition au peuple —, qui menace à tout instant de verser dans le solipsisme, a bien été notée par Philippe Baillet, qui écrit

à propos d'*Impérialisme païen* : « L'"individualisme" nietzschéen est ici tendu jusqu'à la caricature : certains passages […] paraissent simplement ériger en philosophie personnelle une agoraphobie absolue. La "socialité", dont l'origine est attribuée sans moyen terme au christianisme primitif, est ici synonyme de "contamination". La communauté n'existe pas, ou plutôt se confond aussitôt avec la "collectivité" abhorrée. Le "peuple" est une fiction, un *flatus voici* que démasque la lucidité nominaliste : il s'identifie à la masse, qui n'est rien tant qu'elle n'a pas été modelée par la volonté des "dominateurs", des "maîtres". Il faut insister sur cette absence totale de dimension communautaire. Enoncée ici sous une forme extrémiste, l'"asocialité" évolienne ne fera que changer de modes d'expression, mais non de statut, dans toute l'œuvre postérieure » (« Comme une bouteille à la mer… », préface à Julius Evola, *Impérialisme païen*, Pardès, Puiseaux 1993, p. 19). Dans un autre texte sur Evola, Philippe Baillet ajoute : « En rejetant dans sa jeunesse (et en ne revenant jamais vraiment sur ce rejet) la tradition réaliste ou "objectiviste" de la philosophie classique […] au profit du "contingentisme" de l'individu absolu qui affirme la liberté suprême du Moi jusque par l'arbitraire, [Evola] entrait nécessairement dans l'orbite du "culte" fasciste de l'action, entendu dans son sens le plus profond : l'activisme comme *solipsisme vécu*, en acte […] Le solipsisme évolien, indissociable d'un itinéraire très personnel où une certaine esthétique entre pour une part non négligeable, est aussi à notre sens la cause première, par le relativisme qui lui est inhérent, de l'impossibilité *intrinsèque*, et non accidentelle, de voir naître un jour, à partir de l'œuvre d'Evola, une école de pensée autonome, aux contours clairement définis et aux objectifs unitaires » (« Julius Evola et les "électrons libres". Autour du Dossier H consacré à Julius Evola », in *Politica Hermetica*, 12, 1998, p. 266).

64. « Les deux visages du nationalisme », in *Essais politiques*, op. cit., p. 56.

65. « Tradition et réaction : la figure de Julius Evola », in *Mil neuf cent*, 9, 1991, p. 93. On peut noter que l'un des rapports secrets sur Evola rédigés dans le cadre de l'Ahnenerbe, rapport qui fut adressé en date du 31 août 1938 à Himmler, fait état de son « individualisme extrême » et de son « individualisme absolu ». Cf. Bruno Zoratto, *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, Fondazione Julius Evola, Roma 1977, pp. 35-43.

66. « Les deux visages du nationalisme », art. cit., p. 56.

67. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 83.

68. *Les hommes au milieu des ruines*, 2e éd., op. cit., p. 66.

69. Ibid., p. 239.

70. « L'Etat et le travail », in *Explorations. Hommes et problèmes*, Pardès, Puiseaux 1989, p. 42.

71. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 66.

72. « Fonction et signification de l'idée organique », in *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris 1977, p. 56.

73. « L'Etat et le travail », art. cit., p. 35.

74. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 59.

75. « La droite et la culture », in *Explorations*, op. cit., p. 280. Cf. aussi Julius Evola, *Citazioni sulla Monarchia*, Thule, Palermo 1978.

76. On rappellera ici que, dans le cas de la France tout au moins, les relations entre le roi et l'aristocratie ont été plus que fréquemment conflictuelles : les souverains français ont constamment lutté contre les « féodaux ». Hermann de Keyserling, pour qui Julius Evola n'avait guère d'estime, écrit de son côté : « Les aristocrates sont toujours par eux-mêmes républicains ; la forme normale de l'Etat pour les peuples à structure aristocratique est, par conséquent, la république et non pas la monarchie, car celui qui a la conscience seigneuriale ne supporte que difficilement au-dessus de lui quelqu'un qui se croit supérieur » (*L'analyse spectrale de l'Europe*, Gonthier-Médiations, Paris 1965, p. 156).

77. *Théorie du pouvoir politique et religieux* [1796], UGE/10-18, Paris 1966, p. 21.

78. Parlant du christianisme, il lui est toutefois arrivé d'écrire que « le rejet, le détachement violent de la nature mènent à sa désacralisation, à la destruction de la conception organique du monde comme cosmos » (*L'arc et la massue*, op. cit., p. 202). Mais on voit mal comment ces lignes se concilient avec ses appels constants en faveur d'une domination par l'élément « viril » de tout ce qui est de l'ordre de la seule « nature ». Dans *Chevaucher le tigre*, Evola précise : « Tout "retour à la nature" (formule qui, généralisée, peut aussi inclure toutes les revendications au nom des droits de l'instinct, de l'inconscient, de la chair, de la vie inhibée par l'"intellect" et ainsi de suite) est un phénomène de régression » (op. cit., p. 154).

79. Le premier livre d'Evola traduit en langue allemande, *Imperialismo pagano* (Atanor, Todi-Roma 1928), fut publié dans une version révisée et largement modifiée par l'auteur par une maison d'édition directement liée aux milieux völkisch : *Heidnischer Imperialismus*, Armanen, Leipzig 1933 (retraduction en italien de la version allemande : *« Heidnischer Imperialismus »*, Centro Studi Tradizionali, Treviso 1991). Sur les rapports d'Evola avec la Révolution conservatrice, cf. aussi H.T. Hansen, « Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution », in *Criticón*, Munich, avril-juin 1998, pp. 16-32.

80. Plusieurs théoriciens völkisch, parmi lesquels Ernst Bergmann et surtout Herman Wirth, dont Evola appréciait les travaux sur les origines « atlanto-occidentales » de la civilisation européenne, soutenaient en ce qui concerne la polarité masculin-fémin l'idée, totalement opposée à la sienne, d'une nette supériorité des valeurs féminines sur les valeurs masculines. Cf. Ernst Bergmann, *Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter*, Ferdinand Hirt, Breslau 1932 ; Herman Wirth, *Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Sumbolik und Schrift der Atlantisch-Nordischen Rasse*, Eugen Diederichs, Jena 1928.

81. Dans son célèbre livre, *Der Geist als Widersacher der Seele*, dont l'influence fut considérable au sein de la Révolution conservatrice, Ludwig Klages a précisément pu décrire l'« esprit » comme le pire adversaire de l'« âme ».

82. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 65.

83. Cf. Julius Evola, *L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger*, Armando Armando, Roma 1960 (2e éd. : Giovanni Volpe, Roma 1974 ; 3e éd. : Mediterranee, Roma 1998).

84. Cf. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957. Le texte de la

préface d'Evola a été réédité, avec deux autres, in Julius Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione Julius Evola, Roma 1981.

85. Julius Evola, *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Giovanni Volpe, Roma 1964 ; 2e éd. : *Il fascismo visto della Destra. Note sul Terzo Reich*, Giovanni Volpe, Roma 1970. Cf. aussi Philippe Baillet, « Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme », in *Politica Hermetica*, 1, 1987, pp. 49-71.

86. On sait en outre aujourd'hui, grâce aux documents retrouvés dans les archives de l'ancien ministère de la Culture populaire (« Minculpop »), d'abord que son grade de lieutenant lui fut retiré en avril 1934 après qu'il eut refusé de se battre en duel avec un jeune journaliste du nom de Guglielmo Danzi qui s'était déclaré hostile à ses vues, et d'autre part qu'il demanda en décembre 1939 à adhérer au Parti national fasciste (PNF) afin de pouvoir se porter volontaire sur le front, demande qui fut officiellement rejetée en avril 1943 par la Cour centrale de discipline du parti, au motif que « toute l'activité culturelle d'Evola, telle qu'elle émerge des informations recueillies et de ce que l'on connaît de ses écrits et de ses discours laisse fortement douter de son adhésion inconditionnelle à la doctrine fasciste ». Cf. Dana Lloyd Thomas, « Quando Evola fu degradato », in *Il Borghese*, 24 mars 1999, pp. 10-13.

87. Les dix numéros de *La Torre* ont fait l'objet d'une réimpression intégrale : *La Torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Il Falco, Milano 1977.

88. Y compris par Evola lui-même, qui les a reprises dans son autobiographie. Cf. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 95.

89. « Autodéfense », in *Totalité*, octobre 1985, p. 87. « Si les idées "fascistes" doivent être encore défendues, lit-on également dans *Les hommes au milieu des ruines*, elles devraient l'être, non en tant qu'elles sont "fascistes", mais dans la mesure où elles représentent, sous une forme particulière, l'expression et l'affirmation d'idées antérieures et supérieures au fascisme » (op. cit., p. 26). Le fait qu'Evola ait repris presque textuellement dans ce livre ses propos de 1951 tend à montrer que ceux-ci ne relevaient pas d'un discours de circonstance.

90. Cf. notamment les *Essais politiques*, op. cit.

91. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 146.

92. Critiquant l'institution du Service du Travail (*Arbeitsdienst*), Evola se déclare notamment indigné qu'« une jeune fille de l'aristocratie [ait pu] ainsi se retrouver obligée de vivre en commun avec une paysanne ou une prolétaire, dans une ferme ou une usine » (*Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 172).

93. Benito Mussolini, « La doctrine du fascisme », in *Le fascisme. Doctrine, institutions*, Denoël et Steele, Paris 1933, p. 49.

94. « Le SS, guardia e "Ordine" della rivoluzione crociuncinata », in *La Vita italiana*, août 1938. On notera que les « *Ordensburgen* » construits dans l'Allemagne hitlérienne n'avaient en fait strictement rien à voir avec la SS. Il s'agissait de centres de formation, construits à la demande du Front du travail (*Arbeitsfront*), à l'intention des seuls membres du parti. C'est à tort que Philippe Baillet a parlé, comme beaucoup d'autres, des « fameux "Châteaux de l'Ordre" de la SS » dans sa préface à la

première édition française du *Fascisme vu de droite* (Cercle Culture et liberté, Paris 1981, p. 15). Nous avons fait allusion plus haut (note 65) au rapport adressé à Himmler en août 1938, au moment même où paraissait l'article d'Evola. Ce rapport concluait à l'incompatibilité des idées de Julius Evola avec le national-socialisme. Cf. Bruno Zoratto, *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, op. cit. ; Gianfranco de Turris et Bruno Zoratto (éd.), *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Fondazione Julius Evola, Roma 2000. Cf. aussi Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930-1945*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Rappelons par ailleurs que toute la lumière est encore loin d'avoir été faite sur les contacts qu'Evola a pu nouer en Allemagne et en Autriche avant 1945.

95. Ce que reconnaît d'ailleurs Evola lorsque, évoquant les règles de vie des membres de la SS, il écrit : « Ainsi se réaffirmait le biologisme raciste, lié à une certaine banalisation de l'idéal féminin, un relief particulier étant donné à l'aspect "mère" de la femme » (*Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 207).

96. « Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme », art. cit., p. 60. Par manque de place, nous ne pouvons ici que faire allusion à l'intérêt porté par Evola à la Garde de Fer et au Mouvement légionnaire roumain (la Légion de l'archange saint Michel). On sait qu'Evola a témoigné d'une admiration presque inconditionnelle envers Corneliu Codreanu, le chef de ce mouvement, en allant jusqu'à voir en lui l'« archétype même aryo-romain » (« La tragédie de la Garde de Fer », in *Totalité*, 18-19, 1984, p. 180). Cf. aussi Julius Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro*, Fondazione Julius Evola, Roma 1996 ; Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, All'insegna del Veltro, Parma 1998. Mais, comme l'a bien noté Jean-Paul Lippi, cet éloge laisse perplexe si l'on tient compte du caractère profondément chrétien du mouvement légionnaire et surtout de son caractère mystique, Evola ayant toujours dénoncé dans la mystique, ce mouvement de l'âme, un élément relevant de la « spiritualité lunaire » et du « pôle féminin de l'esprit ».

97. « L'influenza di Evola sulla generazione che non ha fatto in tempo a perdere la guerre », in Gianfranco de Turris (éd.), *Testimonianze su Evola*, 2e éd., Mediterranee, Roma 1985, p. 132.

98. « La Droite et la Tradition », in *Explorations*, op. cit., p. 305.

99. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 124.

100. Ibid., p. 61.

101. *Orientations*, op. cit., p. 85.

102. « Dans un certain sens, l'américanisme, pour nous, est plus dangereux que le communisme : parce qu'il est une sorte de cheval de Troie » (*Orientations*, op. cit., p. 61). Evola veut clairement dire par là que ce que l'on peut le plus reprocher à l'« américanisme », c'est de conduire en douceur au bolchevisme…

103. *Chevaucher le tigre*, op. cit., p. 15.

104. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., pp. 195 et 201.

105. *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 21.

106. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 210.

107. *Chevaucher le tigre*, op. cit., p. 215.

108. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 195.

109. *Orientations*, op. cit, p. 94.

110. La formule « chevaucher le tigre » a cependant pu être interprétée dans certains milieux politiques activistes comme susceptible de légitimer un désir, non plus de rectifier le cours des choses, mais au contraire de l'accélérer : puisque la fin de cycle doit de toute façon advenir, autant la hâter pour en sortir plus vite. Les tenants de cette position se sont parfois appuyés sur ce qu'Evola, en référence aux doctrines tantriques, a appelé la « Voie de la Main gauche », manière d'agir censée intensifier les processus jusqu'à ce qu'ils se transforment en leur contraire, selon le « principe de la "transformation des toxiques en médicaments" » (Julius Evola, « Sexe et contestation », in *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, op. cit., p. 119). Evola a toutefois lui-même rejeté cette interprétation. Il souligne en effet que la Voie de la Main gauche ne peut être empruntée que sur un plan spirituel, pour œuvrer à la destruction du moi qui seule permet d'accéder à l'absolu. « Dans le contexte dont nous traitons, précise-t-il, l'idée de "destruction" est associée à celle de "transcendance" : il ne s'agit donc pas de détruire pour détruire, mais de détruire pour transcender » (« Sur la "Voie de la Main gauche" », in *Explorations*, op. cit., p. 144). Revenant sur l'expression de « chevaucher le tigre », il souligne également, dans son autobiographie, que « dans ce livre, la formule s'applique uniquement aux problèmes intérieurs de la personne, à son comportement, à son agir et réagir dans une époque de dissolution, sans aucune finalité extérieure, sans même avoir en vue l'avenir, c'est-à-dire l'éventuelle fermeture d'un cycle et le commencement d'un nouveau cycle » (*Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 196 ; nous avons corrigé le début de la traduction française de ce passage, qui indique à tort : « la formule n'est appliquée aux problèmes intérieurs... »).

111. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., pp. 204-205.

112. *Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident*, Robert Laffont-Opera Mundi, Paris 1981, p. 340.

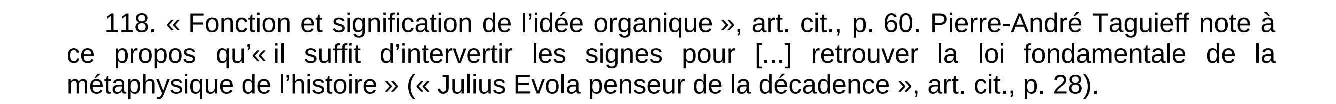
113. *Orientations*, op. cit., p. 59.

114. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 107.

115. Op. cit., p. 107.

116. « La décadence, écrit-il par exemple, apparaît comme le *sens de l'histoire* [souligné par nous], en ceci qu'on constate, au sein de l'histoire, la disparition des civilisations de type "traditionnel" et l'avènement de plus en plus précis, général, planétaire, d'une nouvelle civilisation commune de type moderne » (« Le problème de la décadence », p. 53).

117. « L'avènement du "cinquième état" », in *Explorations*, op. cit., p. 27.


118. « Fonction et signification de l’idée organique », art. cit., p. 60. Pierre-André Taguieff note à ce propos qu’« il suffit d’intervertir les signes pour [...] retrouver la loi fondamentale de la métaphysique de l’histoire » (« Julius Evola penseur de la décadence », art. cit., p. 28).

119. *Le gai savoir*.

120. *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 90.

121. Ibid., p. 96.

122. Ibid., p. 90.

123. Ibid., p. 55.

124. Ibid., p. 56.